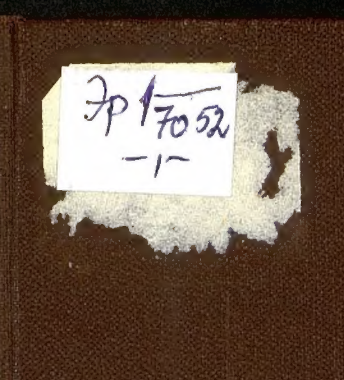

Эр 1/7052
-1-

М. В. ЗЫЗЫКИНЪ,
Профессоръ Варшавскаго Университета.

ПАТРІАРХЪ НИКОНЪ.

ЕГО ГОСУДАРСТВЕННЫЯ И КАНОНИЧЕСКІЯ ИДЕИ.

ЧАСТЬ I.

Историческая почва и источники Никоновскихъ идей.

ВАРШАВА. СИНОДАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІЯ. 1931.

М. В. ЗЫЗЫКИНЪ,
Профессоръ Варшавскаго Университета.

ПАТРІАРХЪ НИКОНЪ.

ЕГО ГОСУДАРСТВЕННЫЯ И КАНОНИЧЕСКІЯ ИДЕИ.

„Никонъ, Божіей милостію Патріархъ, постави сей крестъ Господень, будучи въ заточеніи за Слово Божіе и за Святую Церковь на Бѣлоозерѣ въ Ѳерапонтовомъ монастырѣ въ тюрьмѣ".

ВАРШАВА. СИНОДАЛЬНАЯ ТИПОГРАФІЯ. 1931.

Введеніе.

Значеніе Никона для современнаго церковнаго и политическаго самосознанія.

Мы не имѣемъ въ виду давать полную біографію Никона или систематическое изложеніе его дѣятельности, но имѣемъ въ виду представить его идеи о церковно-государственныхъ отношеніяхъ и касаться его личности и дѣяній постольку, поскольку это нужно для уясненія его идей; въ послѣднемъ отношеніи намъ были важны показанія его современниковъ, лично его знавшихъ задолго до суда надъ нимъ—Шушерина и Павла Алеппскаго, и послѣднія изслѣдованія о дѣлѣ Никона съ документами, въ нихъ опубликованными, Гюббенета и Пальмера. О Никонѣ писали очень многіе, но одни писали тогда, когда не были еще достаточно изучены документы, его касающіеся **(С. М. Соловьевъ)**, другіе изучали только отдѣльные моменты его жизни или дѣяній. Такъ, Митрополитъ Макарій изучилъ его дѣятельность на патріаршемъ престолѣ (1652-1658), **Гюббенетъ**—жизнь Никона въ Воскресенскомъ монастырѣ (1658-1666), **проф. Николаевскій**—жизнь Никона въ ссылкѣ (1666-1681), его поѣздку за мощами Св. Филиппа въ 1652 г. и обстоятельства его ухода въ 1658 г. Жизнь Никона въ ссылкѣ изучалъ также **И. Б—въ,** печатавшій свое изслѣдованіе въ „Странникѣ“ за 1899 г. **Проф. Субботинъ** изучилъ дѣло суда надъ Никономъ. **Щаповъ** изучилъ вліяніе бояръ на дѣло Никона. **Ундольскій** посвятилъ трудъ изученію отношеній Никона къ Уложенію, **К—въ** написалъ статью „Мнѣніе Никона о патріаршествѣ“ въ Журналѣ Министр. Народ. Просвѣщ. за 1880 г. **Каптеревъ** широко охватилъ тему о Никонѣ, изучилъ его церковно-обрядовую реформу, дѣло о его пріѣздѣ въ Москву въ 1664 году и дѣло суда надъ нимъ въ 1660 и 1666 году, не входя впрочемъ въ самостоятельное изученіе судебныхъ засѣданій 1666 года, и сопоставилъ личность Никона и личность царя Алексѣя Михайловича. Изученіе судебныхъ засѣданій 1666 г. и самыхъ приготовленій къ этому суду со стороны Московскаго правительства, въ видахъ полученія нужныхъ ему руководящихъ указаній и самаго составленія ихъ, было сдѣлано болѣе подробно

Palmer'омъ, равно какъ и обстоятельствъ, при которыхъ ушелъ Никонъ изъ Москвы въ 1658 г. Два послѣдніе писателя, равно какъ и Соловьевъ, подвергли дѣятельность Никона общей оцѣнкѣ, причемъ Соловьевъ и Каптеревъ расцѣнивали его съ цезарепапистской точки зрѣнія; а Palmer въ своихъ введеніяхъ къ I, II и IV тому подвергъ разбору дѣятельность Никона съ двухъ точекъ зрѣнія: въ аспектѣ общей проблемы отношенія государства къ Церкви съ одной стороны, и съ другой стороны какъ проблемы національной русской, связанной съ разрушеніемъ каноническаго церковнаго устройства, начатымъ боярскимъ правительствомъ царя Алексѣя Михайловича, продолженнымъ греческими іерархами, приглашенными для этого дѣла боярами и царемъ Алексѣемъ Михайловичемъ, и законченнымъ полностью при Петрѣ I. Но самая сущность Никоновскихъ государственныхъ и каноническихъ воззрѣній не была раскрыта полностью въ этихъ сочиненіяхъ, и въ отношеніи ихъ царитъ въ литературѣ разногласіе и неясность, объясняемая между прочимъ тѣмъ, что главное Никоновское сочиненіе, представляющее въ рукописи болѣе 900 страницъ, осталось ненапечатаннымъ и хранящимся въ рукописи въ Воскресенскомъ монастырѣ Московской губерніи. Оно напечатано Пальмеромъ въ 70 годахъ XIX вѣка, но на англійскомъ языкѣ, и въ этомъ видѣ было предметомъ нашего изученія. Въ наше время самой личности Никона удѣлено вниманіе Митрополитомъ Антоніемъ, въ его небольшой, но чрезвычайно содержательной статьѣ, помѣщенной въ IV томѣ его сочиненій, гдѣ геніальность, разносторонность дарованій личности Никона выступаютъ съ художественной рельефностью. Прибавимъ, что на послѣднемъ Московскомъ Соборѣ Митрополитъ Антоній, какъ главный иниціаторъ возстановленія патріаршества, обратилъ вниманіе членовъ Собора на Никона, какъ невиннаго страдальца - патріарха отъ нечестиваго суда, и въ своихъ лекціяхъ призывалъ вниманіе къ тому, что Богъ прославилъ его чудесами. Паломничество членовъ Собора къ мѣсту трудовъ Патріарха Никона и его послѣдняго упокоенія, предпринятое по иниціативѣ Митрополита Антонія, завершилось возстановленіемъ учрежденія, котораго Никонъ былъ лучшимъ выразителемъ. Личность Никона срослась съ этимъ учрежденіемъ, и по нему мы можемъ судить и о томъ, что такое было патріаршество для русскихъ православныхъ людей. Мы не будемъ сейчасъ перечислять всѣхъ ученыхъ, говорившихъ о Никонѣ въ общихъ курсахъ, или общихъ сочиненіяхъ, не посвященныхъ спеціально ему; отмѣтимъ только одно явленіе: въ то время, когда иностранные ученые, будь то католики (Tondini, Palmieri) или протестанты (Стэнли), выставляютъ Никона, какъ великаго человѣка, не только національной, но и міровой исторіи, русская свѣтская историческая наука XVIII, XIX и XX вѣка упорствуетъ, —какъ бы подъ гипнозомъ построенія церковно-государ-

ственныхъ отношеній, созданнаго въ императорско-Петербургскій періодъ русской исторіи, принятаго по какому то недоразумѣнію за критерій истинности въ данномъ вопросѣ,—признавая величіе личности Никона, упорствуетъ въ утвержденіяхъ, что онъ совершалъ какое-то дѣло, чуждое русской исторіи и даже Православію, обуреваемый страстями властолюбія и честолюбія. Въ этомъ отношеніи Пальмеръ, писавшій въ 70-хъ годахъ XIX вѣка, до извѣстной степени правъ, говоря, что Русская Церковь была по отношенію къ Никону (быть можетъ невольно, въ силу своей несвободы) мачехой, и что представитель Церкви инославной возстановилъ память Никона, ибо онъ извлекъ его изъ забвенія, подобно тому, какъ въ младенчествѣ самого Никона посторонняя женщина вытащила изъ горящей печки, въ которой его заложила дровами мачеха, желая его спалить. Если мы вспомнимъ, что память Никона настолько преслѣдовалась въ императорскій періодъ, что даже запрещено было вѣрующимъ построить Церковь на мѣстѣ его кончины, и что русская церковная іерархія, не имѣющая въ императорскій періодъ исторіи свободнаго дерзновенія на возстановленіе памяти Никона, не сдѣлала того, что требовала истина объ его жизни, то образное сравненіе Пальмера окажется вѣрнымъ съ той поправкой, что въ роли злой мачехи была не русская Православная Церковь, а государственная власть, неправильно понимавшая свои задачи относительно Церкви. Зачатки этого неправильнаго пониманія подчеркивалъ Никонъ въ своихъ сочиненіяхъ, и въ неоднократныхъ грозныхъ пророчествахъ русскому царству; указывалъ на него и Пальмеръ, становясь на точку зрѣнія Православной Церкви. Но, какъ католикъ, Пальмеръ выдвинулъ только одинъ элементъ, наиболѣе ему близкій въ ученіи Никона—ученіе о церковной самостоятельности; это онъ показалъ, испещривши своими пояснительными примѣчаніями изложеніе фактической стороны приготовленій къ суду надъ Никономъ и самого суда. Это—огромная заслуга Пальмера передъ русской церковно-исторической и канонической наукой. Упоминаніе же о грѣхѣ, совершенномъ по отношенію къ Церкви со стороны русскаго государства, есть и заслуга передъ русскимъ православнымъ самосознаніемъ, призываемымъ этимъ къ покаянію и исправленію. Вопросъ основной важности—пояснить завѣтъ еще языческой политической мудрости, вѣщавшей черезъ Аристотеля: πρῶτον ἡ περί τῶν θεῶν ἐπιμελεία, т. е. первое дѣло государства—забота о богахъ или религіи. Этотъ вопросъ былъ поставленъ такъ и Никономъ. Если царство не чтитъ Церкви и священства, то непрочно стоитъ: вотъ лейтмотивъ его идей въ отношеніи представленія о должномъ отношеніи къ Церкви, къ ея просвѣтительной миссіи.

Означенная разноголосица мнѣній о Никонѣ, при наличіи всеобщности признанія его величія, является сама по

себѣ достаточнымъ побужденіемъ къ тому, чтобы поинтересоваться въ первоисточникѣ, каковы же были дѣйствительныя его мнѣнія и стремленія, кто ошибается въ отзывѣ о немъ. Останавливаетъ между прочимъ вниманіе мнѣніе проф. Каптерева, выставляющее Никона честолюбивымъ, властолюбивымъ, стремившимся создать нѣчто въ родѣ русскаго папизма. Мы лично считаемъ, что проф. Каптеревъ составилъ свое мнѣніе на данныхъ, которыя не подвергъ критикѣ, не использовавъ труда проф. Николаевскаго и Пальмера, и произвелъ оцѣнку идей Никона съ цезарепапистской точки зрѣнія, чуждой самой Церкви. Его мнѣніе явилось какъ бы мнѣніемъ одного изъ многочисленныхъ враговъ Никона, искусственно подготовлявшихъ и освѣщавшихъ его дѣятельность для доказательства заранѣе составленнаго мнѣнія. Но, независимо отъ разнообразія сужденій о Никонѣ, къ нему привлекаетъ вниманіе та широта проблемъ, которая связана съ нимъ не только для канонической государственно-правовой и исторической стороны его дѣла, но и для русскаго православнаго самосознанія въ смыслѣ уясненія происходящей съ Россіей катастрофы и возможности искупленія своего грѣха передъ Церковью и великимъ святителемъ Божіимъ, прославленнымъ Богомъ удостовѣренными чудесами. Въ такомъ аспектѣ проблема Никона есть не только проблема русскаго прошлаго, но и русскаго будущаго, связанная съ проблемой дѣйственной силы Православія въ мірѣ. Не смѣя ее рѣшать во всей ея полнотѣ, мы хотимъ указать на рядъ составныхъ ея частей, въ каждой изъ которыхъ мы наталкиваемся на позицію, занятую Никономъ. Никонъ не былъ ученымъ систематикомъ, онъ выявилъ рядъ воззрѣній, одни изложивъ на бумагѣ, другія воплотивъ въ своей жизни, которыя заслуживаютъ особаго вниманія въ нашу эпоху русской катастрофы, и нашей задачей является уяснить основные ихъ принципы и его устремленія въ ихъ совокупности, а не ловить его на тѣхъ или иныхъ словахъ, сказанныхъ имъ когда-либо въ пылу его горячаго темперамента, и переданныхъ его врагами часто въ искаженной формѣ. Къ осторожности въ сужденіяхъ о Никонѣ насъ должна бы призвать судьба многихъ высказанныхъ о немъ сужденій, впослѣдствіе опровергнутыхъ. Такъ, при жизни его обвиняли во многихъ преступленіяхъ съ цѣлью избавиться отъ него, какъ живого протеста и могучаго строителя жизни въ нежелательномъ для сыновъ вѣка сего направленіи; послѣ его кончины раскольники-старообрядцы старались утвердить за нимъ многія дурныя личныя качества, опроверженіе которыхъ составило предметъ особаго труда проф. Н. И. Субботина напечатаннаго въ Прибавленіяхъ къ Твореніямъ Св. Отцовъ за 1860 годъ. Мнѣніе о томъ, что Никонъ былъ главнымъ иниціаторомъ въ дѣлѣ проведенія церковно-обрядовой реформы и исправленія книгъ, въ значительной степени подрывается изслѣдованіемъ Кап-

терева, составившимъ I томъ его сочиненія „Патріархъ Никонъ и царь Алексѣй Михайловичъ". Такъ, полагаемъ мы, обстоитъ дѣло и съ обвиненіемъ Никона въ стремленіи насадить русскій національный папизмъ въ смыслѣ созданія верховной патріаршей власти, поднимающейся и надъ архіереями и надъ царемъ. Обращаетъ на себя вниманіе то обстоятельство, что, если Никона оцѣнивали, взявъ за критерій истинности Петербургскій цезарепапизмъ, если разбирали его католики (Tondini, Palmieri), протестанты (Стэнли), то среди всѣхъ перечисленныхъ нами въ послѣдней главѣ трудовъ нѣтъ труда, посвященнаго детальному разсмотрѣнію его ученія о церковно-государственныхъ отношеніяхъ, съ точки зрѣнія самой Православной Церкви. О Никонѣ не было высказано сужденія съ православной канонической точки зрѣнія. Этотъ пробѣлъ мы посильно для даннаго времени хотимъ восполнить. Не удовлетворило насъ и обычное историческое объясненіе дѣла Никона его личнымъ характеромъ. Мы сказали, сколько вопросовъ связывается нами съ именемъ Никона; нѣкоторые изъ нихъ мы разсмотрѣли (каноническіе, государственно правовые и историческіе) детальнѣе, на нѣкоторые указали.

I. Прежде всего вопросы каноническіе. Никонъ напомнилъ о томъ, что Помѣстная Церковь не можетъ быть Церковью самодовлѣющей, что она есть только часть единой Вселенской Церкви, что между частями этой Церкви должно быть каноническое общеніе и согласованіе. Этимъ самымъ онъ показывалъ, что необходимо различать политическое и церковное единеніе людей. Какъ практическій строитель и борецъ, Никонъ обращался всегда къ той сторонѣ явленія, которая требовала исправленія, и которую выдвигала сама жизнь, и реагировалъ на это. Въ виду того, что Уложеніе наносило ударъ вѣковому положенію Церкви въ русскомъ государствѣ, онъ спасалъ Церковь отъ грозящаго ей поглощенія въ государствѣ и потому стремился возстановить начинавшее меркнуть въ его время правовое понятіе Церкви. Значеніе этого понятія Церкви, какъ особаго учрежденія съ особыми правами, основанными на благодатныхъ дарахъ, и съ особыми цѣлями, особенно важно, ибо православное царство не можетъ отказывать въ признаніи правъ Церкви, вытекающихъ изъ ея природы. Онъ напоминалъ, что Церковь не стѣны и храмъ, не только вѣра, а и церковные законы и жизнь по вѣрѣ, и тѣмъ спасалъ не только богословское понятіе Церкви, какъ тѣла Христова, но и правовое понятіе Церкви, какъ учрежденія Божественнаго, съ особыми полномочіями законодательства, управленія и суда, учрежденія съ особыми цѣлями и задачами и особыми средствами для ихъ исполненія. Онъ обратился къ указанію на источники церковнаго закона, управленія и суда и въ Божественныхъ полномочіяхъ Церкви находилъ указаніе на полномочія Церкви, вытекающія изъ ея природы. Онъ указалъ методъ ка-

нонической наукѣ для принципіальнаго разграниченія сферъ Церкви и государства и опредѣленія существенныхъ неотъемлемыхъ правъ Церкви, и мы увидимъ, что современная русская каноническая наука приняла этотъ методъ. Большая начитанность Никона въ святоотеческой литературѣ, особенно въ сочиненіяхъ Златоуста, вплотную подошедшаго къ вопросамъ о Церкви, церковномъ законѣ, церковной власти, помогла ему разобраться въ этомъ вопросѣ и указать основы для распредѣленія компетенціи между Церковью и государствомъ со стороны опредѣленія правъ Церкви. Мы старались показать, что источникомъ ученія Никона было ученіе святыхъ отцовъ и учителей Церкви, въ изобиліи нами цитированныхъ, поскольку намъ удалось ихъ достать. Это была та точка, съ которой Никонъ критиковалъ цезарепапистское воззрѣніе, приводимое противъ него возглавлявшимъ боярскую партію Митрополитомъ Паисіемъ Лигаридомъ. Въ основныхъ канонахъ Вселенскихъ Соборовъ почерпалъ Никонъ взгляды на положеніе Московскаго Патріарха среди другихъ Православныхъ Патріарховъ и среди Епископовъ своей Помѣстной Церкви, а также и на вопросъ о церковной собственности. Въ этихъ вопросахъ, какъ и въ вопросѣ объ источникахъ церковныхъ полномочій, церковное преданіе служило ему вѣхами, которыхъ не могли колебать никакія земныя стихіи. Онъ всегда и непрерывно учился, сознавался въ своихъ ошибкахъ, но этому принципу (слѣдованія Преданію) никогда не измѣнялъ: ни власть, ни земныя блага съ этого пути его не могли свернуть. Преданіемъ онъ повѣрялъ церковный обычай и никогда status quo не былъ для него критеріемъ истины. Пока учрежденія функціонируютъ въ своихъ нормальныхъ границахъ, вытекающихъ изъ ихъ природы, не ставится вопросъ объ ихъ компетенціи, но когда происходитъ захватъ и споръ, то является необходимость выяснить ихъ соотвѣтствующую власть и предѣлы. Это сдѣлалъ Никонъ по отношенію къ царской власти. Онъ отстаивалъ права Церкви, вытекающія изъ ея существа, но оставался чуждъ присваиванія самой Церкви политической власти, т. е. былъ чуждъ тому, что обычно называется клерикализмомъ, и что ошибочно приписываютъ самому Никону. Во второй части нашего труда мы старались уяснить каноническіе взгляды Никона на выдвинутые жизнью вопросы его современности и показать, что современная намъ православная каноническая наука рѣшаетъ во многихъ случаяхъ эти вопросы въ духѣ Никона.

II. Съ вопросами каноническими тѣсно связаны въ ученіи Никона вопросы государственнаго права. Отъ философскаго воззрѣнія зависитъ, въ какомъ положеніи надо мыслить взаимныя отношенія государства и Церкви. Установленіе понятія православнаго царя было величайшей заслугой Никона и даетъ ему видное мѣсто въ исторіи образованія понятія русской царской власти. Это понятіе замутилось во

время боярскаго правленія въ юные годы царя Алексѣя Михайловича, да и вообще не было тогда достаточно уяснено. Грозный царь въ рѣчи на Стоглавомъ Соборѣ подъ вліяніемъ Митрополита Макарія установилъ это понятіе, но онъ не могъ тогда установить его въ полной мѣрѣ, ибо тогда еще не было патріаршества, и не было создано Богомудрой Благочестивой Двоицы — царя и Патріарха. Съ другой стороны Грозный указалъ только принципъ подчиненія и связанности царя церковными правилами, а Никонъ подробно развилъ конкретное ученіе о церковныхъ полномочіяхъ, ихъ природѣ и уяснилъ причину неприкосновенности въ ихъ источникѣ (полномочія Спасителя Апостоламъ и ихъ преемникамъ). Вторая половина понятія Богомудрой Двоицы, реализовавшая въ идеѣ духовную сторону царской власти, еще не была осознана въ умахъ. Надо было показать, что такое Патріархъ въ жизни государства православнаго, и каково его мѣсто въ отношеніи царя - вершителя дѣлъ. Никонъ показалъ это и словами, и еще болѣе дѣломъ своей жизни. Онъ показалъ и границу, далѣе которой не призванъ переступать православный святитель, протестующій противъ беззаконія государственной власти. Здѣсь онъ былъ не только проповѣдникомъ, но и исповѣдникомъ. Изучивъ дѣятельность Никона, протекавшую въ соприкосновеніи съ государственной властью, насколько это доступно въ нашихъ условіяхъ за границей, по документамъ, изданнымъ Пальмеромъ, Гюббенетомъ, и поскольку мы находили ихъ въ цитатахъ различныхъ авторовъ, мы пришли къ заключенію, что Никонъ былъ проповѣдникъ идеи симфоніи властей, на которыя ссылался на Соборѣ 1654 г. въ своей рѣчи при открытіи Собора и отдѣльные элементы которой онъ вскрылъ въ своемъ „Раззореніи", написанномъ въ 1664 году въ опроверженіе Стрешнева и Лигарида. Мы постарались поэтому уяснить смыслъ теоріи симфоніи властей, какъ онъ разумѣлся еще въ Византійскомъ правѣ, и увидѣли, что и въ этомъ Никонъ слѣдовалъ по тому же пути, по которому онъ слѣдовалъ при опредѣленіи правъ церковной власти. Для него творенія святыхъ отцовъ были не только литературнымъ памятникомъ, но твореніями Богопросвѣщенныхъ выразителей Церковнаго Преданія. Необходимо было намъ опредѣлить смыслъ симфоніи у отцовъ и въ Визант. правѣ, чтобы получить руководящія основы для оцѣнки системы, существовавшей въ церковногосударственныхъ отношеніяхъ не только de jure въ силу помѣщенія въ Кормчей предисловія къ VI новеллѣ Юстиніана, но и въ дѣйствительной жизни. Никонъ опредѣлилъ суть священства съ духовной точки зрѣнія и установилъ принципъ оцерковленія жизни. Онъ понималъ идею симфоніи властей, какъ идею разграниченія двухъ сферъ жизни свѣтской и духовной, съ предоставленіемъ имъ полной самостоятельности въ томъ, что является по существу своему входящимъ въ соотвѣтствующую соб-

ственную сферу каждой власти, съ предоставленіемъ ей въ ней рѣшающаго голоса, съ обязанностью взаимно признавать права другъ друга, вытекающія изъ существа каждаго союза; и въ то же время онъ ставилъ религіозно-нравственною обязанностью для политической власти проникаться церковными принципами.

Эту симфонію Никонъ понималъ для Церкви въ смыслѣ обязанности ея охранять свои существенныя права и вліять своими средствами духовными на государственное законодательство, а для государства въ смыслѣ обязанности не нарушать своими законами каноновъ церковныхъ и даже освящать свои законы по мѣрѣ возможности принципами церковными. Ибо истинной миссіей человѣчества онъ считалъ то же, что призваніемъ каждаго отдѣльнаго человѣка: принять вѣрой Божественное Откровеніе и всю жизнь поставить въ согласіе съ вѣрой. Эта идея оцерковленія естественно должна была освѣтить прежде всего институтъ царской власти, какъ основу самой жизни русскаго государства, столпъ и основаніе земного жизнеустроительства; такимъ образомъ то преимущественное вниманіе, которое Никонъ оказалъ идеѣ оцерковленія власти царской въ своемъ „Раззореніи", является лишь однимъ изъ звеньевъ того общаго міросозерцанія, которое уже лежало въ принципѣ Московскаго государственнаго строя, и которое спасалъ Никонъ отъ разрушенія, угрожавшаго ему со стороны духа вѣка сего. Объ идеяхъ Никона въ опредѣленіи церковно-государственныхъ отношеній можно сказать, что онъ не только упиралъ ихъ въ ученіе Церкви, но и воплощалъ въ себѣ созданную вѣковую традицію Русскаго Государственнаго Права въ отношеніи къ Церкви.

Къ нему болѣе, чѣмъ къ кому либо, подходятъ слова, сказанныя однимъ мыслителемъ: „Общественные идеалы не выдумываются и не навязываются; они слагаются сами собою, вырабатываясь постепенно исторической жизнью народа, и передаются отъ одного поколѣнія къ другому безчисленными нитями живого преданія". Чтобы лучше понять Никона, необходимо вдуматься въ философію Московскаго государственнаго строя, оцѣнить этотъ строй въ его сокровенномъ смыслѣ, выраженномъ въ его установленіяхъ и обычаяхъ; тогда фигура Никона предстанетъ намъ плодомъ извѣстной среды и въ образѣ гиганта, воплотившаго въ себѣ всѣ лучшія устремленія, могущаго ради улучшенія ломать обычное и создавать новое, освѣщенное высшей правдою. Съ этой точки зрѣнія мы должны были вникнуть въ идеи, которыми держался и жилъ Московскій государственный строй, и въ то положеніе, которое занималъ Патріархъ въ Московскомъ государственномъ устройствѣ, и какимъ идеямъ призванъ онъ былъ дать выраженіе.

Это многое объясняетъ и въ томъ положеніи, какое Никонъ давалъ православному царю. Характерно то, что

патримоніальское пониманіе царской власти, свойственное XVI вѣку, разсматривавшее царя, какъ вотчинника, не чувствуется совсѣмъ у Никона. У него царь — слуга царства, водитель къ его спасенію. Царь этотъ призванъ удерживать царство отъ грядущаго антихриста и, какъ средство противъ этого, долженъ снискать благодать Божію подвигомъ христіанскаго смиренія, не только какъ человѣкъ въ своей частной жизни, но и какъ царь въ своемъ законодательствѣ и управленіи. „Богъ гордымъ противится и смиреннымъ даетъ благодать". Это апостольское изреченіе какъ бы стоитъ предпосылкой Никоновскаго ученія о православномъ царѣ. Никонъ, цитируя части коронованія царскаго, ощущалъ царское служеніе, не только какъ государственное служеніе, но и какъ видъ церковнаго служенія, и характерно, что, воплощая послѣ осужденія Никона на Соборѣ 1667 года его идеи о церковномъ судѣ и управленіи и признавъ принципъ различной природы власти свѣтской и духовной, въ то же время и въ коронованіе царя (впервые въ коронованіе Θеодора Алексѣевича) ввели при исправленіи церковныхъ книгъ причащеніе для царя по чину священническому, какъ бы оффиціально сопричисляя власть царскую къ іерархическому служенію. Насъ не можетъ смущать то обстоятельство, что Никонъ въ „Раззореніи" называетъ царя простымъ міряниномъ, ибо, когда онъ писалъ „Раззореніе" въ 1664 году, еще не было введено причастіе для царя по священническому чину, и не было осознано оффиціально пониманіе царскаго служенія, какъ вида церковнаго служенія, а съ другой стороны Никонъ въ „Раззореніи" говорилъ въ полемикѣ о грѣхахъ царя Алексѣя Михайловича противъ Церкви, за которые онъ, по его выраженію, даже не долженъ допускаться въ Церковь. Потому такъ и строгъ былъ Никонъ къ носителю царской власти, что на царѣ лежала огромная отвѣтственность за царство, и что, не заслуживъ помощи Божіей, царь не могъ надѣяться и на выполненіе своего призванія — отстаивать царство отъ антихриста, который требуетъ духовныхъ, а не вещественныхъ средствъ борьбы. Его царь одѣтъ не въ военный мундиръ, а въ духовныя одежды Московскаго царя съ крестомъ на груди. Это обстоятельство обычно упускается изслѣдователями изъ виду, и Никонъ облекается ими, какъ Патріархъ, въ эпитеты властолюбія и честолюбія. Онъ же, какъ Патріархъ, долженъ былъ въ этомъ быть учителемъ царю, какъ вторая половина Богомудрой Двоицы, какъ неразлучная тѣнь и духовное восполненіе царя, въ качествѣ Патріарха по усиленной благодати, а вовсе не какъ восхититель на царскую власть.

Никонъ далъ религіозную основу царской власти въ ея назначеніи, безъ которой ея просто нѣтъ и быть не можетъ, какъ на это вѣрно указываетъ Janet въ критикѣ на Ренана. Ренанъ, авторъ La Vie de Jesus, атеистъ, былъ противникъ

революціи и сторонникъ іерархическаго устройства общества старой Франціи (Philosophie de la révolution française, p. 145). Janet писалъ: [1]) „Admettons, si l'on veut, qu'en théorie une société, fondée sur la hiérarchie et sur les privilèges vaille mieux qu'une société livrée à la poursuite brutale de l'égalité; qui ne voit que l'un des piliers de cette société hiérarchique était la foi? qui ne voit que l'inegalité n'est supportable aux hommes que quand elle vient de Dieu? Et comment se figurer qu'un homme qui ne croit plus á l'eglise continuera de croire à son roi? La philosophie revêche et superficielle de l'école démocratique n'a jamais rien compris au role de la royauté, elle fut un sacerdoce. Pour elle la France avait crée un nouveau sacrément. Ce roi sacré „faisait des miracles“. Cette réligion de Reims fut la réligion de Jeanne d'Arc: elle en vécut, elle en mourut. Légende incomparable, fable sainte! восклицаетъ Ренанъ, не понимая, что безъ дѣйствительной вѣры невозможно возрожденіе животнаго человѣка, и Janet спрашиваетъ Ренана, уличая его въ непослѣдовательности (146): La critique peut „elle nous demander de croire encore à la sainte légende de Reims, lorsqu'elle nous dépouille de la légende de Jesus“? [2]) Никонъ съ своей стороны ставилъ царскую власть въ связь съ Церковью черезъ ея оцерковленіе и подъ покровъ Церкви, давалъ ей смыслъ и высшее назначеніе, и какъ бы давалъ предостереженіе не вырождаться въ одинъ изъ видовъ техническаго устройства правительственнаго механизма. Это назначеніе и интегральная связь съ Церковью власти монархической просматривается тѣми изслѣдователями, которые подобно Barthélemy („Le role du pouvoir executif dans les republiques modernes“) склонны сводить все различіе республики и монархіи къ способу назначенія главы государства. Это значеніе просматриваютъ и тѣ, кто хочетъ для Россіи монархіи, отводя Церкви значеніе, занимавшееся ею въ періодъ разложенія и упадка идеи царской власти. Православный царь немыслимъ безъ той связанности Церковью и церковными законами, какъ мыслилъ ее Никонъ. И Никонъ раскрылъ уже опредѣлившееся въ жизни понятіе православнаго царя и защищалъ его отъ подтачивающей его абсо-

[1]) „Допустимъ, если угодно, что въ теоріи общество, основанное на іерархіи и на привиллегіяхъ, стоитъ больше, чѣмъ общество, преданное грубой погони за равенствомъ; кто не видитъ, что одной изъ основъ этого іерархическаго общества есть вѣра? Кто не видитъ, что неравенство люди могутъ переносить только, когда оно исходитъ отъ Бога? Какъ представить себѣ, что человѣкъ, не вѣрящій больше въ Церковь, будетъ продолжать вѣрить въ своего короля? Угрюмая и поверхностная философія демократической школы никогда ничего не понимала въ роли царства; оно было священствомъ. Для него Франція создала новое таинство. Этотъ освященный король „творилъ чудеса“. Эта религія Реймса была религіей Жанны д'Аркъ; она ею жила, съ ней умирала. Несравнимая легенда, святая басня“!

[2]) „Можетъ ли критика еще требовать отъ насъ вѣры въ святую легенду Реймса, когда она лишаетъ насъ легенды Іисуса“?

лютизаціи, т. е. отрѣшенности отъ основъ Церкви и народа, а не нападалъ на царскую власть, какъ думаютъ иные, и въ этомъ отношеніи былъ предшественникомъ современнаго ученія о царской власти.

Устанавливая понятіе симфоніи властей, мы отмѣтили, что въ это сложное понятіе входитъ не только понятіе о самостоятельности, независимости этихъ властей, но и понятіе объ ихъ соподчиненности при преслѣдованіи въ концѣ концовъ общей цѣли: спасенія человѣчества въ будущей жизни. Пальмеръ, блистательно освѣтившій понятіе самостоятельности Церкви, какъ объектъ борьбы Никона, не закончилъ изображенія того зданія, которое строилъ Никонъ, а именно его стремленія жизненно возсоздать симфонію властей. Чтобы лучше дать почувствовать, насколько идеи Никона являются плодомъ сочетанія святоотеческаго ученія съ чисто русскимъ подходомъ къ христіанству, мы не ограничились возпроизведеніемъ построенія соотношенія царя и Патріарха, какъ двухъ главъ—представителей двухъ общеній—государственнаго и церковнаго, но показали это соотношеніе въ Византійскомъ ихъ построеніи съ указаніемъ особенностей русскаго построенія.

Въ своемъ ученіи о царской власти съ церковной точки зрѣнія Никонъ далъ теорію православнаго царства, святоотечески опровергнулъ ученіе о безграничности царской власти и показалъ тѣ предѣлы, которыхъ она переступать не можетъ. Въ этомъ отношеніи онъ не только сходится съ ученіемъ канонической науки, но и отвѣчаетъ тѣмъ стремленіямъ поставить принципіальныя границы государственной власти, какъ таковой, которыя ожили въ наше время, какъ протестъ противъ всепоглощающей власти государства, какъ таковаго, возродившагося въ XVIII вѣкѣ къ языческому устремленію къ неограниченности. Для Никона государство никогда не пребываетъ безъ высшихъ, регулирующихъ его дѣятельность церковныхъ идей, ибо и для людей, управляющихъ государствомъ, остается заповѣдь Апостола (I Кор. 10, 31) никогда не забывать о послѣдней цѣли — спасеніи. („И такъ, ѣдите ли, пьете ли или иное что дѣлаете, все дѣлайте во славу Божію"). Эта идея симфоніи призываетъ государство къ миру, но не къ тому миру, который совершается по дипломатическимъ соображеніямъ и ради взаимнаго ласкательства, а къ тому миру съ Богомъ и Его Церковью, о которомъ писалъ Максимъ исповѣдникъ, и учитъ Святая Церковь, какъ о мирѣ съ Богомъ. Въ главѣ о симфоніи властей мы показываемъ коренное различіе православнаго (Никоновскаго) ученія съ ученіемъ католическимъ, которое въ первой половинѣ своей о самостоятельности Церкви, какъ союза, имѣющаго свое особое происхожденіе, свои особыя заданія, цѣли и средства,—сходится съ ученіемъ православнымъ, но расходится во второй половинѣ (въ соотношеніи властей) въ

виду иного ученія объ объемѣ церковной власти Римскаго Первосвященника.

Первая часть нашего труда и имѣетъ въ виду освѣтить вопросы о царской власти въ Византіи и на Руси и показать святоотеческое ученіе о симфоніи, которые и вводятъ насъ въ первую главу II части, гдѣ повѣствуется собственное ученіе Никона о царской власти, гдѣ идея оцерковленія представлена такъ же, какъ и въ отзывахъ Никона о различныхъ статьяхъ Уложенія, о которыхъ говорится въ третьей главѣ II части. Ученіе Никона о царской власти выясняетъ одинъ изъ существенныхъ ея моментовъ — Православіе: элементъ, который не оттѣненъ достаточно въ Основныхъ Законахъ, ибо тамъ не сдѣлано опредѣленія понятія Православія (которое заключается не только въ вѣрѣ, но и въ законахъ Церкви). Это не значитъ однако, чтобы въ государствѣ не было самаго принципа православнаго царя. Въ Основные Законы попали лишь опредѣленія власти изъ Указовъ Петра I и законъ о престолонаслѣдіи Павла I. Между тѣмъ, для уясненія существа монархической власти, никоимъ образомъ нельзя удовлетвориться законодательными опредѣленіями, которыя къ тому же неполны и не могутъ исчерпать всей полноты учрежденія, выращеннаго исторіей.

„Положеніе монарха, говоритъ Котляревскій (Юридическія предпосылки Русскихъ Основныхъ Законовъ, стр. 130, по цитатѣ проф. Казанскаго), имѣетъ часто гораздо болѣе глубокое историческое, чѣмъ юридическое обоснованіе. Правовыя опредѣленія этой власти, формулы законодательныхъ памятниковъ и учредительныхъ хартій—только поверхностный слой, который накинутъ на вѣками отлагавшіеся плоды побѣды и пораженія въ борьбѣ съ окружающими соціальными силами, на отпечатлѣвавшіяся привычки, вѣрованія и чувствованія“. Надо принять во вниманіе при опредѣленіи власти не только то, что написано въ законѣ, но и то, что живетъ въ неписанномъ видѣ въ правосознаніи русскаго народа.

Эту часть верховной власти, соприкасающуюся съ Церковью, раскрылъ Патріархъ Никонъ въ своемъ ученіи, и только лишь послѣдующая абсолютизація власти, т, е. отрѣшеніе ея отъ питающихъ ее основъ, привело къ тому, что одинъ изъ существенныхъ моментовъ царской власти (Православіе) не вошелъ въ ея опредѣленіе въ полномъ своемъ объемѣ, несмотря на то, что въ отдѣльныхъ статьяхъ Основныхъ Законовъ этотъ принципъ нашелъ себѣ частичное примѣненіе. Таковы всѣ статьи, обезпечивающія соотвѣтствіе взглядовъ обладателей трона міросозерцанію народа: тому служитъ наслѣдственность престола и независимость обладанія имъ отъ чьей либо личной воли, обезпеченіе не только православнаго исповѣдыванія государя, но и православнаго воспитанія, статьей 185, требующей, чтобы бракъ лица, могущаго наслѣдовать престолъ, происходилъ не ина-

че, какъ по принятіи невѣстой Православія; тому же служитъ постановленіе о присягѣ престолонаслѣдника, разсматривающее его положеніе, какъ приготовленіе къ предназначенному „великому служенію“; тому же служатъ колѣнопреклоненная молитва царя послѣ коронованія, которую графъ Сперанскій называлъ клятвеннымъ обѣтомъ: „Буди сердце мое въ руку Твоею, еже все устроити къ пользѣ врученныхъ мнѣ людей и къ славѣ Твоей, яко да и въ день суда Твоего непостыдно воздамъ Тебѣ слово“. Къ этому направлена и присяга подданныхъ, религіознымъ актомъ запечатлѣвающая обязанность вѣрности, нравственно пріобщающая подданныхъ къ служенію государству въ ихъ строительствѣ земли русской; то же устанавливается и самимъ актомъ коронованія, освящающимъ единеніе царя съ народомъ и проч. Понятіе православнаго царя развернуто Никономъ много шире въ смыслѣ обязательности для царя признанія Церкви, какъ особаго Божественнаго учрежденія съ своими законами. Абсолютистскія тенденціи Петербургскаго періода могли заглушить, но не истребить православное сознаніе о существѣ царской власти, которое выявляется въ „Раззореніи“ Никона.

III. Съ Никономъ связана и проблема національно-историческая XVII вѣка. Указанныя нами правовыя идеи Никона являются частью его культурныхъ идеаловъ, которые онъ указывалъ русскому самосознанію. Для него Православіе было строительной силой, и онъ хотѣлъ, чтобы оно проникало всѣ поры русскаго государства. Его III Римъ значительно отличался отъ III Рима старообрядцевъ, видѣвшихъ въ формахъ русскаго Православія, какъ оно сложилось до Никона, послѣднее слово и критерій истины. Никонъ не сливалъ, подобно имъ, Православія съ обрядностью и церковнаго общества съ политическимъ. Общество церковное было для него шире политическаго и призвано служить вѣхами для послѣдняго, съ цѣлью его улучшенія и преображенія. Онъ отвергалъ Аввакумовское отчужденіе отъ науки, выразившееся такъ мѣтко въ словахъ Аввакума: „Еллинскихъ борзостей и риторскихъ не текохъ, но пребывалъ въ ученіи благодатнаго закона“, или „вѣра потреба ко спасенію, а не риторика и грамматика“; Аввакумъ называлъ философовъ грековъ и малороссовъ песьими сынами, а Никонъ заводилъ библіотеку съ сочиненіями греческихъ и римскихъ классиковъ, мощной рукой стремился къ насажденію школъ, типографій, выписывалъ кіевскихъ ученыхъ для переводовъ книгъ, устраивалъ школы художественной иконописи, заводилъ новыя производства (ценинное и пр.) и на ряду съ этимъ заботился о благолѣпіи Богослуженія, уничтожилъ единогласіе, ввелъ кіевское пѣніе въ церквахъ. Стараясь возвысить общественное значеніе Церкви, принималъ строгія мѣры поднятія дисциплины въ духовенствѣ, одновременно стараясь освободить его отъ давленія на мѣстахъ со стороны еще болѣе невѣ-

жественнаго слоя приказныхъ людей. Никонъ тѣмъ самымъ старался повысить значеніе и вліяніе Церкви. Онъ хотѣлъ сдѣлать изъ Москвы религіозную столицу для всѣхъ православныхъ народовъ, но, чтобы она отвѣчала своему назначенію, она должна стать въ уровень съ вѣкомъ относительно просвѣщенія. Онъ не чуждался заимствованія матеріальной культуры съ Запада, ради созданія сильнаго государства, но строго охранялъ Православіе и православный ликъ своей культуры (поэтому онъ нетерпимо относился къ иконамъ западнаго письма).

Онъ создавалъ просвѣщенную православную культуру, и учился ей у грековъ, какъ у сыновъ Церкви-Матери, но не для того, чтобы грецизировать Русскую Церковь, а для того, чтобы провести сознанную потребность исправленія чиновъ и обрядовъ, и превзойти грековъ въ Православіи, какъ впослѣдствіи Петръ хотѣлъ въ военномъ искусствѣ перещеголять шведовъ. Хотя Никонъ называлъ себя въ эпоху исправленія чиновъ и обрядовъ „русскимъ по рожденію, но по вѣрѣ грекомъ“, однако въ немъ и его дѣятельности болѣе чѣмъ въ комъ либо выразились типичныя черты русскаго Православія. Если Православіе греческое въ общую сокровищницу Православія внесло его догматическую разработку, если Православіе Сиріи и Египта подходило къ Православію преимущественно со стороны мистической, то стремленіе русскаго народа было понять христіанство не столько какъ отвлеченную догматическую систему, но преимущественно какъ нравственно животворящую силу, а христіанскую жизнь, какъ жизнедѣятельность человѣческаго духа, нравственно возрожденнаго христіанствомъ (Доброклонскій).

Объ этомъ именно все время пишетъ Никонъ въ своемъ „Раззореніи“, и это онъ проводилъ въ жизнь, выступая не только какъ проповѣдникъ, но и какъ исповѣдникъ, принеся жизнь свою въ жертву и за свое ученіе, и за свое обличеніе. Его задача по снятію ветхаго Адама для созданія на дѣлѣ Святой Руси ощущалась плотскими людьми, и прежде всего боярами, соприкасавшимися съ нимъ болѣе непосредственно, какъ непосильная тяжесть, поруха самолюбію; они не поняли Никона и, потакая страстямъ царя, использовали его возмужалость на войнѣ, и не допустили его до Никона, добились низверженія Никона, не дали ему вывести Россію на путь дальнѣйшаго оцерковленія и углубить Православіе въ русской жизни, не только какъ ученіе вѣры, но и какъ путь, истину и жизнь, чему Никонъ давалъ самъ живой образъ. Вотъ это обстоятельство просматриваютъ тѣ изслѣдователи, которые фиксируютъ все свое вниманіе на протестахъ Никона противъ Монастырскаго Приказа и противъ захвата государствомъ церковной собственности, не стараясь вникнуть въ истинную каноническую природу его протеста, и ея глубокіе религіозные корни, превращая въ цѣль то, что для Никона было только средствомъ къ возможностямъ

на пути дальнѣйшаго оцерковленія жизни, какъ вѣчной недосягаемой задачи.

Стараясь проникнуть въ Никоновскія стремленія, мы можемъ признать, что ихъ одухотворяла эта общая идея оцерковленія жизни: для этого надо было возстановить нарушенную симфонію властей и дать воплощеніе образа Патріарха, выполняющаго эту задачу путемъ средствъ, дозволяемыхъ Церковью. Своимъ уходомъ отъ зла онъ прибѣгнулъ къ мѣрѣ архипастырскаго воздѣйствія, какъ показываетъ вся обстановка его ухода по изслѣдованіямъ проф. Николаевскаго и Пальмера и собственное поученіе Никона въ Успенскомъ соборѣ 10 іюля 1658 г., сказанное имъ въ связи съ прочитаннымъ словомъ Златоуста и обычно совершенно игнорируемое изслѣдователями его ухода. Нельзя высказывать сужденія объ уходѣ Никона, не выслушавъ его самого, и не стараясь возстановить его собственное объясненіе, довѣриться подтасованнымъ и недобросовѣстнымъ показаніямъ его враговъ.

Изучивъ въ доступной намъ мѣрѣ обстоятельства его ухода, мы оцѣнили его уходъ, какъ подвигъ архипастырства, выявившій величіе Никона-исповѣдника. Мы старались выяснить принципіальное разграниченіе власти церковной и государственной, какъ оно дѣлалось церковнымъ ученіемъ до Никона, самимъ Никономъ и послѣ него современной православной канонической наукой, и нашли, что Никонъ училъ и дѣйствовалъ по церковному, что онъ вовсе не былъ и судимъ за вторженіе въ государственную сферу, что судъ надъ нимъ былъ лишь однимъ изъ звеньевъ боярскаго преслѣдованія противъ него, никогда не усыпавшаго и мѣнявшаго только свои формы. Передъ нами прошли нелѣпыя обвиненія Никона въ убійствѣ, государственной измѣнѣ, въ захватѣ земельной собственности у сосѣдей Воскресенскаго монастыря, въ ереси, въ содоміи; прошли передъ нами покушенія на отравленіе Никона, стремленіе его представить преступникомъ, только для того, чтозы отъ него отдѣлаться окончательно, сослать его еще въ 1659 г. въ дальній монастырь, изобразить его уходъ, какъ оставленіе патріаршаго престола на произволъ судьбы посвятить его въ схиму, чтобы лишить возможности вернуться на престолъ. Какъ апофеозъ, послѣдовало заочное обвиненіе 72-лѣтняго старца въ блудѣ, опровергнутое уже послѣ заочнаго осужденія, по однимъ доносамъ враговъ (1676 г.), свидѣтелями и всѣмъ образомъ жизни, и всею настроенностью его, но использованное для отягощенія его участи и перевода въ другой монастырь на болѣе строгихъ началахъ.

Всѣ эти обвиненія характеризуютъ не Никона, а его обвинителей, и интересно то, что всякое обвиненіе исходило обычно отъ тѣхъ лицъ, которыя или были наиболѣе близки къ вмѣняемому ими Никону грѣху, или просто повинны въ немъ: Лигаридъ-содомитъ обвинялъ Никона въ содоміи; Бо-

борыкинъ - захватчикъ монастырской земли обвинялъ Никона въ захватѣ (она послѣ паденія Никона отъ него была вновь отдана монастырю и проч.), а бояре-властолюбцы обвиняли Никона во властолюбіи. Самая процедура суда 1666 г. надъ Никономъ не представляетъ тѣни правосудія и изобличаетъ всю искусственность, нужную, какъ форма, для того, чтобы можно было считать Никона осужденнымъ окончательно. Для такой непомѣрной злобы нужно было имѣть особыя причины, и ихъ было достаточно; одна изъ нихъ—причина духовнаго порядка: Никонъ праведникъ, обличитель былъ ненавистенъ погрязшимъ въ грѣхахъ боярамъ, окружавшимъ царя, о которыхъ современники очевидцы иностранцы, посѣщавшіе Москву, безпристрастные наблюдатели высказываютъ самыя нелестныя, выражаясь скромно, сужденія. Никонъ задѣвалъ самолюбіе бояръ и открытымъ обличеніемъ, и самымъ фактомъ своего государственнаго регенства въ отсутствіе царя.

Вторая причина была болѣе государственнаго характера. Разсматривая умонастроеніе боярства съ эпохи Грознаго, мы видимъ, что этотъ классъ людей, бѣдный идейно и духовно, старался въ Москвѣ послѣ объединенія Руси съ разгромомъ удѣловъ, замѣнить свое утраченное положеніе самостоятельныхъ правителей созданіемъ вокругъ царя сплоченнаго класса прирожденныхъ совѣтниковъ царя. Этотъ класъ окружилъ непроницаемымъ кольцомъ царя, не допуская до него свѣжихъ даровитыхъ людей, и преслѣдовалъ Никона, какъ царскаго совѣтника, подобно тому, какъ преслѣдовалъ и другого выдающагося дѣятеля царствованія Алексѣя Михайловича, невысокороднаго боярина Афанасія Лаврентьевича Ордына Нащокина, кончившаго жизнь добровольнымъ уходомъ съ государственной арены въ монастырь подъ вліяніемъ непрестанныхъ интригъ родовой знати (Кн. Хованскаго и другихъ). Властолюбивому, родовому боярству нуженъ былъ малолѣтній или слабый царь. Въ эти эпохи оно поднимало голову на несчастье государству. Вмѣстѣ съ Никономъ царь Алексѣй Михайловичъ представлялъ бы несокрушимую твердыню: чтобы разрушить ее, надо было разъединить ихъ и погубить того, кто восполнялъ своей личностью слабость царя. Намъ думается, что здѣсь именно, а не въ повторяемыхъ за Лигаридомъ и другими врагами Никона бездоказательныхъ утвержденіяхъ о властолюбіи Никона, надо искать роковой развязки драмы, выведшей Россію не на путь православной культуры, а на путь протестантско-нѣмецкій, на путь нѣмецкой духовной колоніи.

Объ отношеніи Никона къ боярству говоритъ 1 и 2 гл. III части. Никонъ настолько воплощалъ собой патріаршество и настолько связывалъ по ассоціаціи идей съ собой выполненіе идей православнаго царя - верховнаго правителя государства, что съ его паденіемъ, — несмотря на принципіальное признаніе его идей на соборѣ 1667 г., хотя и безъ признанія авторства Никона, какъ ихъ источника и вырази-

теля, несмотря даже на частичное ихъ осуществленіе (въ закрытіи Монастырскаго Приказа, прекращеніи суда свѣтскихъ лицъ надъ духовными и проч.),—вынута была изъ воплощаемаго имъ учрежденія душа, дававшая русскому патріаршеству въ русской государственной жизни особое назначеніе; была вынута вмѣстѣ съ тѣмъ душа и изъ другого учрежденія, которое, начиная съ Петра I, получаетъ совершенно другую сердцевину: я разумѣю царскую, власть. Въ нее было вложено уже другое содержаніе и въ этомъ Петръ произвелъ идейную революцію, размѣры которой не меньше многихъ революцій, произведенныхъ снизу, несмотря на то, что царская власть не только осталась по формѣ, но и продолжалась въ той же династіи.

Царь Петръ не только уничтожаетъ рядъ церковныхъ обычаевъ, и снимаетъ съ царской власти и буквально, и въ переносномъ смыслѣ, духовныя одежды, не только расцерковляетъ государство, отвергаетъ обязанность царя считаться въ государственномъ законодательствѣ съ высшими цѣлями Церкви, но принципіально на мѣсто славы Божіей и любви къ отечеству, проникнутой этой ревностью о славѣ Божіей, ставитъ цѣль—славу отечества въ чисто языческомъ смыслѣ. Царь—всемогущій самодержецъ; онъ не только посягаетъ на государственный обычай престолонаслѣдія, считая въ правѣ указывать наслѣдника, и подводитъ подъ царскую власть Гоббсовское договорное основаніе. Въ теоріяхъ естественнаго права этотъ первоначальный договоръ мыслится, конечно, не какъ историческій фактъ, а какъ идея, типъ, правило, по которому общество должно конструироваться. Гоббсъ создавалъ по теоріи естественнаго права понятіе о безграничности власти государя, отводя ему церковныя дѣла, и еще болѣе отточилъ цезарепапистскія устремленія Петра. Царь Петръ вторгается въ сферу церковную, реформируетъ монастыри не по церковнымъ идеямъ, а по новому принципу полезности, давитъ на церковное законодательство, заставляя издавать церковные законы, желательные ему (созданіе Синода), разрушая церковный строй, на канонахъ основанный, мотивируя государственнымъ опытомъ необходимость коллегіальнаго управленія Церкви, не уяснивъ, или просто отстранивъ вопросъ, можетъ ли свѣтскій правитель по своей инициативѣ не только проводить, но даже ставить вопросъ объ уничтоженіи каноническаго возглавленія Церкви, основаннаго на апостольскомъ преданіи (34 Ап. пр.), подтвержденнаго на Вселенскихъ Соборахъ, и существовавшаго въ то время во всѣхъ Церквахъ. Онъ разрушилъ понятіе Церкви, какъ особаго организма, имѣщаго свое законодательство управленіе и судъ.

Самый фактъ этой реформы подорвалъ жизнедѣятельность Церкви, ушедшей въ пустыни и лѣса, и свѣтившей съ тѣхъ поръ не съ высоты каноническаго возглавленія, могущаго и дерзающаго руководиться только высшимъ свѣ-

томъ Божественнаго ученія, а изъ пещеръ и уединенія святыхъ отшельниковъ въ родѣ Серафима Саровскаго и Амвросія Оптинскаго. Само высшее управленіе Помѣстной Церкви становилось въ разрядъ второстепенныхъ государственныхъ учрежденій, подчиненныхъ иногда даже не непосредственно „своему крайнему судьѣ“, какъ называла епископская присяга императора, а другимъ государственнымъ учрежденіямъ въ родѣ Сената, Кабинета Министровъ и даже Оберъ-Прокурора Св. Синода. Достаточно сопоставить, что въ Московскомъ государственномъ строѣ Патріархъ стоялъ рядомъ съ царемъ, чтобы увидѣть въ этомъ перемѣщеніи олицетвореніе того уровня, на который была поставлена Церковь. Катехизисъ, изданный при Петрѣ въ лютеранскомъ духѣ, церковная проповѣдь, подчиненная государственнымъ цѣлямъ, и исповѣдь, поставленная на службу раскрытія государственныхъ преступленій—вотъ передъ нами картина государства, нарушившаго грань, поставленную ему Божественными и церковными законами. Удивительны-ли поэтому тѣ пророчества, которыя шли о гибели самого государства на этомъ пути, начиная съ Никона и кончая Пальмеромъ и Достоевскимъ. О разрушеніи церковнаго устройства и о крушеніи идей Никона въ русской исторіи говоритъ 3 глава III части нашего труда.

На всю значительность и жизненность самого дѣла Никона для исторіи Россіи указываетъ Пальмеръ словами: „Паденіе Патріарха Никона есть та точка, тотъ переломъ, около которыхъ должно было обращаться дальнѣйшее религіозное и политическое развитіе многихъ поколѣній. Его церковныя и политическія послѣдствія долго видны намъ, и еще не болѣе, какъ въ своемъ началѣ“. Такъ Пальмеръ писалъ въ 70-хъ годахъ XIX вѣка, но мы черезъ 50 лѣтъ послѣ него послѣ великой катастрофы можемъ сказать, что видимъ и дальнѣйшія послѣдствія. Въ результатѣ замѣны аскетически церковнаго идеала Московской Руси эвдемонистическимъ направленіемъ культуры Петербургскаго періода обезсилѣла воля русскихъ людей. Были забыты церковныя основы царской власти, и внѣцерковное общественное мнѣніе сочло себя безапелляціоннымъ судьей въ судьбѣ учрежденія, созданнаго многими поколѣніями. Забыли о церковной связанности монархіи и не нашли въ себѣ силы противостоять революціонному гипнозу и тѣ, кто обратилъ взоръ къ Учредительному Собранію, учрежденію, исходящему отъ противоположнаго монархическому принципу принципа народнаго суверенитета, въ основѣ котораго лежитъ вѣра въ неповрежденную первороднымъ грѣхомъ человѣческую природу, какъ то и было у вдохновителя этой теоріи Руссо. А порабощенная за 200 лѣтъ, разъединенная и отучившаяся отъ совмѣстнаго соборнаго дѣйствованія іерархія не нашла силъ протестовать противъ антицерковнаго акта насильственнаго низложенія царя. Вѣдь, установленная всенародно на Зем-

скомъ Сборѣ 1613 года и освященная въ коронованіи царская власть, не могла законно опредѣляться въ судьбѣ своей и судьбѣ своихъ носителей безъ участія правильно организованнаго въ Земскомъ Соборѣ народа, органической частью и созданіемъ котораго (т. е. народа) она является, и безъ Церкви, въ которой она занимаетъ особое іерархическое положеніе, и въ иномъ мѣстѣ, чѣмъ въ Кремлѣ Московскомъ, гдѣ совершались всегда важнѣйшіе акты царей русскихъ [3]).

Для русской интеллигенціи на смѣну Евангельскому идеалу стремленія ко Христу явился идеалъ другой, кощунственно выдававшій себя за новое Евангеліе непротивленія злу силой, и нельзя не вспомнить словъ одного сторонняго наблюдателя, искренно любящаго Россію. Такъ мы читаемъ вѣрную характеристику у Крамаржа въ книгѣ „Русскій кризисъ“ стр. 244: „Отчужденіе отъ государства и анархизмъ были глубочайшими особенностями русской интеллигенціи со временъ Герцена и Бакунина и даже славянофиловъ, а гр. Левъ Толстой далъ этимъ чертамъ интеллигенціи высокое освященіе своей литературной міровой славы, и на Толстого ложится львиная доля отвѣтственности за русскую катастрофу“.

IV. Въ извѣстномъ смыслѣ съ именемъ Никона связано и культурно-политическое значеніе для русскихъ людей XX вѣка эпохи крушенія Россіи. Мы отмѣтили въ ученіи Никона, на ряду съ его историческимъ дѣломъ, обусловленнымъ временемъ и мѣстомъ, элементы вѣчной цѣнности, признанные и современной канонической наукой, и другіе, связанные съ ученіемъ о Церкви, съ теоріей симфоніи—ученіемъ имѣющимъ характеръ обязательности для православнаго государства. Но прежде еще заботы о вліяніи Церкви на государство, надо позаботиться послѣ великой катастрофы о возсозданіи земного строя самой Русской Церкви, чтобы она имѣла силы и средства создавать своихъ пастырей и выполнять эту работу, которая на ней лежитъ по возсозданію въ людяхъ померкшаго образа и подобія Божія, воспитанія, образованія, призрѣнія, благотворенія и проч.: т. е. опираться на свою внутреннюю силу и право, и въ этомъ смыслѣ надо помнить о томъ положеніи ея въ государствѣ, которое отводилъ ей Никонъ въ соотвѣтствіи съ традиціями русскаго государственнаго права, опредѣлявшаго ея положеніе со временъ Св. Владиміра до царя Алексѣя Михайловича, и вспом-

[3]) Нельзя не замѣтить, что между Земскимъ Соборомъ, избирающимъ монарха, и Учредительнымъ Собраніемъ есть принципіальная разница. Земскій Соборъ не исходитъ изъ признанія юридическаго верховенства народа и его правъ, а устанавливаетъ носителя верховной власти, въ которомъ завершается, какъ въ фокусѣ, идея общей обязанности служенія своему государству, черезъ принятіе имъ тяготы власти, какъ обязанности передъ Богомъ. Съ Земскимъ Соборомъ связывается скорѣе идея организаціи Боговластія черезъ установленіе православнаго царя, а не идея народовластія.

нить его завѣты въ то время когда, съ разрушеніемъ русскаго политическаго устройства и Русской Церкви, духъ русскаго человѣка можетъ терять свою опору.

Если Токвиль писалъ (L'ancien régime et la révolution, 210 стр.) о французской революціи 1789 г., что ея отличіемъ отъ всѣхъ предшествующихъ было то, что одновременно были поколеблены и церковныя и государственныя основы, то разрушеніе русской революціи было еще глубже. Ибо, если во французскую революцію духовная пустота, образовавшаяся съ уничтоженіемъ церковнаго культа, была занята культомъ Разума, а потомъ культомъ Верховнаго Существа, то русская революція пропитана культомъ прямого сатанизма и Богоборчества. Излѣченіе отъ этого состоянія возможно только черезъ служеніе общества Христу и Его Церкви, иными словами, діаволъ можетъ быть побѣжденъ только крестомъ. Мысль, въ поискахъ опоры, невольно обращается къ Церкви, какъ носительницѣ истиннаго ученія жизни.

Рѣчь идетъ не о перенесеніи Московскаго соціальнаго строя, а о принятіи въ основу строительства того духа оцерковленія, которое вносилъ Никонъ въ русское самосознаніе своимъ словомъ и дѣломъ; рѣчь идетъ о выборѣ между мірскимъ эвдемонистическимъ или церковно-аскетическимъ направленіями самой культуры, которое и опредѣлитъ положеніе Православной Церкви въ русскомъ государствѣ. Чтобы прочно стоять самому государству, надо помнить вѣчный завѣтъ Аристотеля, что первое дѣло правителя — забота о религіи, и осуществленіе Никономъ Апостольскаго правила: „Все, что ни дѣлаете, дѣлайте во славу Божію". Грядущая эпоха въ этомъ смыслѣ должна стать также эпохой Никона, какъ были эпохи Антонія и Ѳеодосія Печерскихъ, какъ была эпоха Сергія Радонежскаго, каждая связанная съ особымъ притяженіемъ къ опредѣленному Святому, выразителю ея надеждъ и упованій.

Міръ старобрядческаго Православія и міръ Никоновскаго Православія могутъ въ Никонѣ найти то общее, что онъ строилъ церковную культуру и въ этомъ смыслѣ русскую, съ ея проникновеніемъ Церкви во всѣ поры строительства, а не протестантскую, въ которой Церковь занимаетъ мѣсто частнаго общества, не затрагивающаго общественной и государственной дѣятельности. Съ паденіемъ имперіи надо опредѣлить, что въ ея идеологіи было уклоняющагося съ православной точки зрѣнія. Идейно цезарепапизмъ явилъ собой вырожденіе идеи православнаго царства, и надо выразить эту идею въ ея чистотѣ, а не въ искривленномъ видѣ. Періодъ имперіи отказался отъ идеи III Рима въ его Никоновскомъ пониманіи и явилъ собой возрожденіе язычества въ смыслѣ гипертрофированія царской власти черезъ выведеніе ея изъ положенія извѣстнаго іерархическаго чина въ Церкви на положеніе понтифексъ максимуса.

Когда Никонъ былъ въ Ѳерапонтовомъ монастырѣ, то онъ на каменномъ островѣ на озерѣ, созданномъ имъ собственноручно, поставилъ крестъ съ надписью, выражавшей святую истину, весьма точно формулированную: „Никонъ, Божіей милостію Патріархъ, постави сей крестъ Господень, **будучи въ заточеніи за Слово Божіе и за Святую Церковь на Бѣлоозерѣ,** въ Ѳерапонтовомъ монастырѣ, **въ тюрьмѣ**". Хотя Никонъ и не всѣ годы сидѣлъ въ тюрьмѣ въ буквальномъ смыслѣ слова, а только извѣстные періоды (1668—1671 и приблизительно 1676—1681), но въ смыслѣ переносномъ все время своей ссылки въ 1666—1681 г.г., ибо былъ насильственно заточенъ и устраненъ отъ дѣятельности, къ которой былъ призванъ въ силу своего сана, и отъ которой могла его освободить только смерть или правильный каноническій судъ, а не подкупный судъ продажныхъ Патріарховъ, руководимыхъ не слѣдствіемъ, выясняющимъ всѣ обстоятельства дѣла, а продажнымъ грекомъ католикомъ, запрещеннымъ въ Православіи, Митрополитомъ, желавшимъ занять мѣсто русскаго Патріарха. Величавое впечатлѣніе производитъ непоколебимая и въ заточеніи стойкость и безкомпромиссность Никона, увѣковѣченная стихами поэта:

Но и въ тиши обители далекой
Развѣнчанный владыка оставался
Все тѣмъ же Никономъ, суровымъ, строгимъ,
Какимъ онъ былъ въ минувши годы,
Во оны дни величья своего".

При изученіи взглядовъ Никона мы использовали его переписку съ царемъ и другими лицами, разсѣянную въ разныхъ сочиненіяхъ у Пальмера, Гюббенета, Соловьева, но главнымъ нашимъ источникомъ явилось его „Раззореніе", въ которомъ онъ обосновалъ свои взгляды ссылками на Св. Писаніе и Святыхъ Отцовъ; тѣ обстоятельства его жизни, которыя имѣютъ главное отношеніе къ уясненію его взглядовъ, мы использовали по даннымъ проф. Николаевскаго и особенно Пальмера, почему то совершенно замолчаннаго у проф. Каптерева. Мы изслѣдовали ученіе Никона по первоисточнику и особо остановились на тѣхъ фактахъ его жизни, въ которыхъ онъ выявилъ себя, какъ его исповѣдникъ. Въ этомъ отношеніи центральное значеніе имѣетъ его уходъ 10 іюля 1658 г. и его ссылка въ 1666 г. и все сказанное Никономъ по этому вопросу. Объ этомъ трактуетъ 4 гл. II ч. и 2 гл. III ч.

V. Есть въ темѣ Никона сторона мистическая. Его постигла судьба пророковъ, о которой говоритъ Ев. Мѳ. 23, 33—34: „Зміи, порожденія ехидны! Какъ убѣжите вы отъ осужденія въ геену? Посему, вотъ, Я посылаю къ вамъ

пророковъ и мудрыхъ и книжниковъ; и вы иныхъ убьете и распнете, а иныхъ будете бить въ синагогахъ вашихъ и гнать изъ города въ городъ". Или Евр. 11, 37—38: „Не достанетъ мнѣ времени, чтобы повѣствовать о Гедеонѣ, о Варакѣ, о Сампсонѣ, о Іевфаѣ, о Давидѣ, Самуилѣ и другихъ пророкахъ, которые... испытали поруганія и побои, а также узы и темницу, были побиваемы камнями, перепиливаемы, подвергаемы пыткѣ, умирали отъ меча, скитались въ милотяхъ и козьихъ кожахъ, терпя недостатки, скорби, озлобленія, тѣ, которыхъ весь міръ не былъ достоинъ, скитались по пустынямъ и горамъ, по пещерамъ и ущельямъ земли". Такъ и вся жизнь Никона послѣ его ухода подвергалась до самой смерти медленному изводительству, мѣнявшему только формы, но не прекращавшемуся никогда, сдѣлавшему изъ него мученика-страстотерпца. Грѣхъ, совершенный по отношенію къ нему нечестивымъ гоненіемъ на него, не искупленъ грамотой Патріарховъ 1682 г., возстановившей его въ правахъ Патріарха и объявившей, что Никонъ можетъ быть прощенъ въ виду искупленія имъ своей вины смиреннымъ терпѣніемъ въ заточеніи. Не принесено передъ нимъ покаяніе за содѣланное ему государственной властью, — ничего не сдѣлано для снятія тяжести тяготѣющихъ на государственной власти словъ, произнесенныхъ Никономъ царю на судѣ: „Кровь моя на твоей головѣ, царь!"

Для государственной власти, желающей снять эту тягость, надо принести такую же общественную повинную передъ гробницей Никона, какую Никонъ отъ лица царя Алексѣя Михайловича принесъ передъ гробницей Св. Филиппа, и молить его о прощеніи. А Іерархія не можетъ не вспомнить, что русскій народъ уже давно прославилъ Никона своими посѣщеніями мѣста его послѣдняго упокоенія и молитвами передъ его гробницей получалъ отъ Бога исцѣленія. Самъ Богъ чудесами Своими по его предстательству указуетъ путь къ прославленію Никона сопричисленіемъ его имени къ именамъ Петра, Алексія, Іоны, Филиппа и Гермогена, Святителей Московскихъ. Да подастъ намъ Господь видѣть чудо возстанія нашего народа къ образу и подобію Божіему молитвами Святѣйшаго Никона, Первосвятителя и Чудотворца Московскаго!

Есть и другой грѣхъ, связанный съ грѣхомъ по отношенію къ Никону: это порабощеніе Церкви, доведенное до апогея съ Петромъ I. Революція явилась искупленіемъ за два вѣка этого порабощенія и своеволія власти. Она явилась и дѣломъ сатанинскимъ и въ то же время Провиденціальнымъ попущеніемъ за грѣхи. Она memento mori не только Россіи, но и всему міру, и мы съ большей остротой, чѣмъ Paul Janet въ 1875 г., можемъ повторить его слова: „Le monde européen s'il ne veut pas périr comme l'Empire Romain, doit trouver un symbole réligieux qui puisse arra-

cher les ames au double mal qui se les dispute aujourd'hui: un brutal athéisme et une plate idolâtrie“ [4]).

Признавая революцію дѣломъ сатанинскимъ, мы тѣмъ самымъ опредѣляемъ, что и побѣждена она не можетъ быть безъ креста, т. е. безъ содѣйствія Церкви и ея возсозданія.

VI. Еще одинъ вопросъ. Чѣмъ близокъ Никонъ русскимъ людямъ и нашей эпохѣ? Происходя изъ земледѣльческой крестьянской семьи, самородокъ, самоучка, взрастившій свои силы подъ покровомъ монастыря, Никонъ дошелъ въ жизни своей до высшей іерархической лѣстницы и своими дарованіями освятилъ путь, по которому надо идти Россіи, но дѣло возрожденія Россіи изъ замкнутаго, самодовлѣющаго бытія совершилъ другой геній, направившій Русь по иному пути, „но на дѣлахъ его великихъ печать проклятія легла“, какъ выразился одинъ поэтъ.

Никонъ въ своей личности соединяетъ тѣ два класса общества, которые, не будучи созданіемъ государственной власти, знаменуютъ собой величіе мощи и духа Россіи и призваны возсоздать ея величіе во славу Божію. Св. Никонъ Патріархъ собственной жизнью показалъ, чего можетъ достигнуть гигантская энергія русскаго человѣка, отдавшаго силы на служеніе Церкви и государству, и даетъ намъ вѣру въ творческую силу русскаго народа; онъ указалъ и путь этого возрожденія „и плоды его разума вѣрны, и имя его будетъ живо во вѣкъ“. Что русскій народъ способенъ идти по этому пути, показываетъ его прошлое и идея въ немъ выявляемая, которая не можетъ быть зачеркнута тѣмъ временнымъ паденіемъ и послѣдующимъ игомъ, которое наложила на него богоборческая власть; это показываетъ, что православіе было его основной движущей стихіей жизни на протяженіи столѣтій, и что, какъ отъ паденія встаетъ раскаявшійся человѣкъ, такъ можетъ встать и цѣлый народъ. Нашимъ надеждамъ можетъ соотвѣтствовать и истина того положенія, которое установилъ знаменитый англійскій мыслитель Эдмундъ Боркъ:

„Aucun pouvoir, aucune institution ne peut rendre les hommes differents de ce que Dieu, la nature, l'éducation et les habitudes les ont fait“ [5]) (Janet: Philosophie de la révolution francaise, стр. 16).

Еще Фихте въ своихъ „Reden an die Deutsche Nation“, въ эпоху величайшаго паденія своей націи, установилъ, что великая нація можетъ достигать благосостоянія и развитія, присущаго ея способностямъ, только въ томъ случаѣ, если

---

[4]) „Если Европейскій міръ не хочетъ погибнуть подобно Римской Имперіи, онъ долженъ найти религіозный символъ, который могъ бы вырвать души изъ двойного зла, которое оспариваетъ ихъ сегодня: грубый атеизмъ и плоское идолопоклонство“.

[5]) „Никакая власть, никакое учрежденіе не можетъ сдѣлать людей отличными отъ того, чѣмъ ихъ сдѣлали Богъ, природа, воспитаніе и обычаи“.

она будетъ развиваться путемъ самостоятельнымъ, предназначеннымъ для нея самой ея природой и духомъ. Только благодаря упадку ея національнаго чувства, могла произойти катастрофа подчиненія Россіи III Интернаціоналу. Найти въ прошломъ ея вдохновлявшія ее идеи, строившія жизнь націи и государства, есть задача современности, какъ задача духовнаго возрожденія.

Въ чемъ особенность чисто русскаго пониманія христіанства? Спрашиваетъ изслѣдователь древне-русской литературы, и отвѣчаетъ приблизительно такъ: въ цѣльности и чистотѣ христіанства въ пониманія русскаго народа. Русскій народъ, начиная свою исторію и не имѣя положительныхъ основъ для осуществленія пробудившихся стремленій къ жизни—„не вѣсі законъ", говорили болгары Св. Владиміру, жаждалъ такой вѣры, которая бы создала ему жизнь, вдохнула въ него начала вѣчнаго и цѣльнаго развитія и образовала изъ него народъ, не временно устроенный и счастливый, но вѣчно живой, растущій и размножающійся.

Русскій народъ понялъ, что христіанство — не только возвѣщеніе началъ вѣры и жизни, но и дѣйствительной жизни съ Богомъ и въ Богѣ.

Та свѣжесть, которою отличалась русская душа, ея свобода отъ всякихъ отвлеченныхъ, самостоятельно составленныхъ воззрѣній и обусловливала собой то, что христіанство охранялось въ ней во всей своей жизненной цѣльности, безъ малѣйшаго предпочтенія какой либо одной его стороны, области вѣры, области жизни, напр., или наоборотъ, и въ совершенно евангельской чистотѣ. Эта цѣльность и чистота и составляютъ національное богатство русскаго народа въ пониманіи христіанства. Это богатство выражается въ такомъ видѣ: по принятіи христіанства русскій становится христіаниномъ, содержаніе русскаго отожествляется съ содержаніемъ христіанина, христіанство становится содержаніемъ народности. И если можно назвать національнымъ достояніемъ извѣстнаго народа то, что христіанство стало содержаніемъ его народности, то такое достояніе и принадлежитъ русскому народу. Но тутъ скорѣе приложимъ терминъ „универсальный", потому что самая національность выражается въ универсальности, **содержаніемъ народности стало то, что универсально.** Поэтому, въ приложеніи къ русскому народу надо сказать, что національнымъ въ пониманіи имъ христіанства является то, что онъ понялъ его универсальное значеніе, что онъ увидѣлъ въ христіанствѣ Единую, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь, и такимъ образомъ національной чертой пониманія является универсальность, кафоличность христіанства. Если и стремился жить чѣмъ русскій народъ, то именно чувствомъ Бога. Въ литературѣ своей онъ проявилъ жизнь этого чувства и выявилъ свое пониманіе связи, соединяющей его съ Богомъ.

Какъ Отецъ, Богъ употребляетъ всѣ мѣры къ тому, чтобы люди, Его дѣти, достигли своего назначенія, и разъ Онъ видитъ ихъ уклоняющимися отъ своего назначенія, допускаетъ имъ испытать всѣ послѣдствія этого удаленія отъ жизни, и на нихъ обрушиваются всевозможныя бѣдствія, какъ результатъ потери жизни въ Богѣ, потери жизни въ любви Божіей, какъ результатъ гнѣва Божіяго. И понятно, что степень этихъ несчастій стоитъ въ прямой зависимости отъ степени участія самого человѣка въ нихъ: тамъ, гдѣ нѣтъ сознанія преступности грѣха, гдѣ грѣхъ лежитъ въ основѣ жизни, тамъ и его послѣдствія являются обычнымъ явленіемъ, составляютъ самую жизнь: тамъ же, гдѣ есть сознаніе преступности грѣха, гдѣ жизнь должна бы течь совершенно по другому, противоположному руслу, тамъ совершенный грѣхъ, какъ актъ сознательно - злой воли самого человѣка, разрушаетъ самую жизнь, уничтожаетъ для грѣшнаго человѣка ея основу, и его послѣдствія бываютъ ужасны.

Богъ представляется сознанію русскаго народа праведнымъ судьей, который непремѣнно и достойно отмщаетъ каждое преступленіе человѣка, и какъ праведный и любящій, никогда не позволяетъ злу восторжествовать надъ добромъ, направляетъ къ благимъ послѣдствіямъ всякое зло въ жизни людей. Всякая неправда, всякій грѣхъ необходимо влечетъ за собой тяжелыя послѣдствія для жизни человѣка, и Богъ, попуская ихъ, является праведнымъ Судьей, отмстителемъ человѣку за его неправды.

Народъ твердо вѣритъ, что никакое зло не можетъ остаться безнаказаннымъ, что всевѣдущій и праведный Богъ необходимо покараетъ всякую неправду, а потому и стремится на Бога возложить отмщеніе за всѣ обиды свои, предоставивъ Ему счеты со своими врагами.

Въ общественной жизни людей точно также Богъ является премудрымъ и благимъ дѣятелемъ и строителемъ. Онъ даетъ силу и власть духовнымъ пастырямъ и учителямъ народа вести порученныя имъ души по пути спасенія. Ихъ избраніе не можетъ обусловливаться личными желаніями или расчетами извѣстныхъ лицъ, но принадлежитъ волѣ Божіей.

Богъ есть источное начало, давшее всему жизнь, и безконечная сила, поддерживающая и направляющая міръ къ его истинной цѣли—добру, сила, которой живетъ все существующее, Богъ такъ близокъ міру, что русскій народъ готовъ былъ въ каждомъ явленіи его видѣть жизнь Бога въ мірѣ.

Какъ высочайшее Благо, движущее жизнь міра, Богъ явилъ Себя и въ исторіи міра, которая, по взгляду русскихъ людей, представляетъ собой исторію любви Божіей къ міру и постепенное приближеніе къ ней со стороны послѣдняго. Богъ есть строитель всей жизни человѣка.

Милосердный Богъ, сотворившій человѣка для вѣчной жизни и, видя его уклонившимся отъ жизни къ смерти, по

любви Своей не захотѣлъ допустить его до совершенной погибели. Его любовь не могла перенести такого конца, противорѣчащаго самому назначенію Его творенія, въ которое Онъ вложилъ Свой Образъ, какъ начало безконечнаго развитія и вѣчной жизни.

Но дѣйствительная жизнь человѣка шла не по пути къ своему Творцу и Первообразу. И, такъ какъ жизнь есть въ своемъ родѣ теченіе, и такъ какъ само теченіе, направившись по новому руслу, не въ силахъ уже возвратиться на прежнее, то то же нужно сказать и о человѣкѣ. Поставивши себя и свою земную волю закономъ своей жизни, человѣкъ могъ только идти впередъ въ этомъ направленіи, укрѣпиться и старѣться въ немъ, но поворотъ къ прежней жизни въ Богѣ для него уже былъ невозможенъ. Преградой тому былъ онъ же самъ, его эгоизмъ, какъ основа жизни, который нужно было уничтожить и на его мѣсто поставить истинное начало жизни, но сдѣлать это самъ эгоистъ не могъ, потому что въ эгоизмѣ нѣтъ силы жизни, а есть только ея отрицаніе. Но, такъ какъ человѣкъ носитъ въ себѣ образъ Божій, какъ задатокъ вѣчной жизни, и не былъ только въ силахъ дать ему перевѣсъ въ направленіи своей жизни, то для возвращенія его къ истинной жизни нужно было обновить его природу, уничтожить въ ней земное начало жизни и призвать къ жизни и сдѣлать ея основой и началомъ истинное и Божественное начало въ человѣкѣ. Но дать жизнь, обновить природу умирающую, можетъ только Тотъ, Кто въ Себѣ Самомъ имѣетъ жизнь, только источникъ жизни, только Богъ.

Іисусъ Христосъ сталъ началомъ и источникомъ истинной жизни людей; людямъ остается только усвоить себѣ это Начало и питаться отъ этого Источника для того, чтобы начать новую жизнь. Имъ нужно усвоить Христа, какъ начало Воскресенія въ смерти, т. е. умереть въ Христѣ для своего грѣховнаго прошлаго и воспринять въ себя Источникъ жизни, Который бы развилъ ихъ въ ней и привелъ къ цѣли ихъ теченія—Богу.

Духъ Святый, обитая въ обществѣ послѣдователей Христа, черезъ особыхъ лицъ, Богомъ поставленныхъ пастырей, и совершаетъ спасеніе каждаго человѣка въ отдѣльности, обновляетъ его, вводитъ его въ царство сыновъ Божіихъ.

Если происходило нарушеніе пастырскихъ уроковъ и оказывалось недостаточнымъ строгое учительство, то надо было прибѣгать къ силѣ и власти, чтобы этимъ путемъ сохранить чистоту христіанской жизни. Съ этой цѣлью уставы предоставляли Епископамъ право суда преступленій противъ вѣры и основы Христіанскаго Общества—семьи и нѣкоторыя другія тяжбы. Замѣчательно, что и въ этомъ случаѣ представители Церкви не выдѣляли князей и царей изъ числа другихъ пасомыхъ и, въ случаѣ уклоненія, обличали и карали ихъ. Вотъ русскій подходъ къ христіанству, стремленіе по.

нять его, какъ жизненную силу, и пріобщить свою жизнь къ его духу.

Никоновское „Раззореніе“ является примѣненіемъ тѣхъ же русскихъ православныхъ взглядовъ въ области политическаго строительства, т. е. углубленіемъ русскаго пониманія христіанства, распространеніемъ его на сферу политическую въ смыслѣ признанія религіозно-нравственной обязанности государственной власти имѣть передъ собой руководящимъ идеаломъ идеалъ Церкви. Сознаніе доминирующаго значенія грѣха въ жизни личной и общественной, какъ причины несчастій, слѣдуемыхъ за уклоненіе отъ воли Божіей по испорченности природы человѣка; жизнь чувствомъ Бога - праведнаго Судьи, отмщающаго людямъ и ихъ поколѣніямъ каждое преступленіе, всякую неправду, всякій грѣхъ; стремленіе выправить жизнь по канону церковному, какъ средство отрѣшенія отъ личной испорченной грѣхомъ воли человѣка, и стяжаніе вспомоществующей благодати Духа Святаго — вотъ основные импульсы Никоновскаго ученія. Вотъ почему онъ считалъ, что праведность одного значитъ больше, чѣмъ милліоны толпъ; вотъ почему отводилъ онъ такое большое значеніе въ государственной жизни началу духовному и старался пріобщить жизнь общества къ церковнымъ началамъ: въ Церкви Духъ Святый является строителемъ и совершителемъ жизни. Въ свѣтѣ этой основной идеи и нужно разсматривать взгляды Никона на царскую власть, на патріаршество, на полномочія властей и на взаимоотношеніе Церкви и государства.

VII. Въ соотвѣтствіи съ вышеизложеннымъ, предвосхищающимъ во многомъ конечные выводы труда, его планъ раздѣленъ на три части, изъ которыхъ первая излагаетъ основы, изъ которыхъ и на которыхъ выросло Никоновское ученіе: вторая—излагаетъ самое его ученіе, а третья—обстоятельства крушенія его идей въ русской жизни. Иными словами это есть повѣствованіе о неудавшемся Никону строительствѣ Святой Руси или, выражаясь образно, повѣтствованіе о соловьѣ, залетѣвшемъ въ маѣ 1666 г. въ Церковь Иверскаго монастыря, сѣвшемъ на патріаршее мѣсто и спѣвшемъ чудную пѣснь. Но соловей былъ пойманъ и смятъ руками грубыхъ людей: этимъ сообщеніемъ былъ въ свое время обезпокоенъ Никонъ и увидѣлъ въ немъ прообразъ судьбы своей...

Святителю Отче Никоне, моли Бога о насъ!

Г. Софія. 27/XI 1927 г.

ЧАСТЬ I.

ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЧВА И ИСТОЧНИКИ НИКОНОВСКИХЪ ИДЕЙ.

ГЛАВА I.

Значеніе существа римской языческой и христіанской религіи для положенія ихъ въ государствѣ.

Отношеніе Римскаго государства къ языческой религіи. Императоръ Понтифексъ Максимусъ. — Jus sacrum civile—составная часть государственнаго Римскаго права. Оно не есть самостоятельная область права. — Jus divinum naturale связано по своему источнику съ естественнымъ правомъ, регулирующимъ человѣческія отношенія. — Жречество въ пониманіи римлянъ не есть служеніе, установленное богами. — Римская государственная религія не имѣетъ самостоятельной задачи, и управленіе ея дѣлами вѣдаетъ государство. — Права Римскихъ императоровъ въ дѣлахъ культа. — Матеріальныя средства для государственнаго богослуженія въ языческомъ Римѣ даются государствомъ. — Надзоръ за нравственностью въ языческомъ Римѣ—обязанность государства и не дѣло религіи. — Судъ по религіознымъ преступленіямъ въ языческомъ Римѣ принадлежитъ государству. — Резюмэ о положеніи языческой государственной религіи въ Римѣ. — Церковь христіанская, какъ общество особое съ своими цѣлями, средствами, независимое отъ государства. — О церковномъ законѣ. — Ученіе Іоанна Златоуста о церковномъ законѣ. — Органы церковной власти.— Іоаннъ Златоустъ о церковной власти въ объективномъ смыслѣ. — Характеръ церковныхъ наказаній по Златоусту.

Главной темой, затронутой Никономъ въ его твореніяхъ и жизни, является вопросъ объ отношеніи царской власти къ Церкви. Прежде, чѣмъ говорить о царской власти въ государствѣ православно-христіанскомъ и понять ея положеніе въ немъ, необходимо предпослать ея положеніе въ государствѣ языческомъ. Это необходимо для того, чтобы оттѣнить ту принципіальную перемѣну въ государствѣ въ отношеніи къ религіи, которую создало появленіе христіанства, а также для того, чтобы понять тѣ остатки языческой государственноси, которые пережили принятіе христіанства, какъ государственной религіи. Въ этомъ отношеніи для насъ первымъ дѣломъ является опредѣлить отношеніе къ религіи, которое создалось въ Римскомъ государствѣ, традиціи котораго перешли въ Византію, а затѣмъ выяснить то новое, что привнесено христіанствомъ въ отношеніи государства къ новой Богооткровенной религіи. Для послѣдняго необходимо показать ученіе самого христіанства въ лицѣ Отцовъ Церкви о томъ, что

такое Церковь, церковный законъ и церковная власть. Также, выясняя отличіе Церкви христіанской отъ языческой Римской государственной религіи, можно понять всю глубину перемѣны въ отношеніи государства къ Церкви и Церкви къ государству, которую мы наблюдаемъ при сравненіи отношеній христіанскаго государя къ своей Церкви съ отношеніемъ государя языческаго государства къ языческой государственной религіи. Если не касаться существа различія христіанской и языческой религіи, то эта перемѣна окажется совсѣмъ непонятной, а при незамѣченности ея возможно перенесеніе вполнѣ естественныхъ явленій въ языческомъ мірѣ въ міръ христіанскій и тѣмъ самымъ искаженіе нормы должныхъ съ точки зрѣнія Церкви отношеній между государствомъ и Церковью. Однимъ изъ такихъ пережитковъ язычества является теорія цезарепапизма, благодаря живучести Римской языческой традиціи. Вопросъ о постановкѣ языческой государственной религіи въ Римской Имперіи и идейный переворотъ, произведенный христіанствомъ черезъ созданіе Христіанской Церкви, какъ особаго организма, изученъ по подлинникамъ языческой древности проф. Бердниковымъ въ его сочиненіи „Государственное положеніе религіи въ Римской Имперіи", конечными выводами коего мы и воспользуемся.

Отношеніе Римскаго государства къ языческой религіи. ИмператоръPontifex Maximus.

Римскій принципатъ былъ завершеніемъ Римской демократіи послѣднихъ временъ республики. Власть императора основывалась на верховной волѣ народа. Самодержавіе народа было неизмѣннымъ правиломъ Римскаго государственнаго права до Діоклетіановской монархіи. Лишь въ концѣ III вѣка принципатъ преобразовался въ самодержавіе. Первоначально этотъ народъ составляли патриціи, считавшіе себя источникомъ правительственной власти и единственными хранителями ауспицій, вопрошавшими волю боговъ. Они основывали свои политическія права на исключительныхъ религіозныхъ отношеніяхъ къ богамъ покровителямъ Рима: только они могли править благополучно и согласно волѣ боговъ. **Auspicium** и **imperium** были тѣсно связаны. Римское государство всегда считало необходимымъ для своего благополучія имѣть боговъ-покровителей и чествовать ихъ опредѣленнымъ образомъ, и къ числу главнѣйшихъ обязанностей Римскаго государственнаго чиновника принадлежало принесеніе богамъ отъ лица государства жертвъ и устроеніе положенныхъ праздниковъ и обрядовъ. Этотъ принципъ неразрывности ауспиціи съ имперіумомъ выдерживался на всемъ протяженіи Римской государственности, и различія эпохъ — только въ томъ, что то, что было сначала привиллегіей патриціата, стало впослѣдствіи достояніемъ должностей, созданныхъ Римской демократіей, впослѣдствіи влившихся въ импера-

торскую должность, поглотившую въ себѣ всѣ остальныя должности. Сначала жреческія обязанности, будучи составной частью imperium'a, выполнялись самими государственными чиновниками и лишь впослѣдствіи были перенесены на особую должность жрецовъ. Однако Римскій государственный (высшій) чиновникъ по прежнему оставался законнымъ представителемъ государства, спрашивающимъ волю боговъ отъ лица государства. Сами полномочія государственныхъ чиновниковъ обозначались **imperium auspiciumque**. Характерно, что народные трибуны, не имѣвшіе imperium'a, не пользовались правомъ просить у боговъ знаменій.

Самая власть государственная опиралась на религіозныя чувства, какъ на глубочайшее свое основаніе. Первообразъ власти, власть главы семейства вытекала изъ домашней религіи. Глава семейства — жрецъ у домашняго очага и послѣ смерти—предметъ почитанія для потомковъ; въ гражданской общинѣ не было природнаго священнаго владыки; власть основывалась на передачѣ и скрѣплялась религіознымъ актомъ — клятвой. Клятвой скрѣпляли обѣщанія чиновниковъ въ соблюденіи законовъ при вступленіи въ должность и при оставленіи должности, на ней же держались и международные договоры. Уваженіе къ святости клятвы считалось лучшимъ обезпеченіемъ прочности всѣхъ отношеній. Отъ клятвы освобождались при свидѣтельствѣ только жрецъ Юпитера и весталки, чтобы не осквернился государственный культъ, въ случаѣ клятвопреступленія, и не подверглось государство гнѣву боговъ. Забота по снисканію покровительства боговъ считалась основой государственной дѣятельности, и потому Римское государство исполняло всѣ обязательства по отношенію къ нимъ и умилостивляло ихъ жертвами; оно всегда испрашивало благословенія и согласія боговъ на великія предпріятія. Выходило какъ будто, что многое зависѣло отъ жрецовъ, ибо всѣми дѣйствіями распоряжалась религія; но въ дѣйствительности Римская религія была служебнымъ орудіемъ въ рукахъ государства въ достиженіи имъ своихъ государственныхъ цѣлей. Римская государственная религія не имѣетъ смысла безъ Римскаго государства; она росла и развивалась въ зависимости отъ развитія государства. Варронъ такъ и писалъ, что сначала было основано государство, а потомъ создалось государственное учрежденіе религіознаго культа. Она не имѣла безъ государства той самостоятельной жизни, задачи, отличающей ее отъ задачи государства, которую имѣетъ Христіанская религія. Она имѣла задачей оберегать матеріальные интересы государства. Каждый богъ завѣдывалъ какой либо стороной земной человѣческой и государственной жизни; молитвы къ богамъ заключали въ себѣ только просьбы о матеріальныхъ благахъ, у каждаго бога по его спеціальности, но нравственной стороны жизни и дѣятельности человѣка Римскіе боги не касались. Вопросами

нравственности не занимался ни одинъ богъ. **Никто изъ бо-говъ не предписывалъ и не внушалъ нравственныхъ правилъ. Попеченіе о нравственности народа лежало на семьѣ и государствѣ; безъ боговъ появилась и фи-лософская мораль.** При отсутствіи нравственныхъ обязан-ностей передъ богами Римляне ограничивали свои отноше-нія къ богамъ принесеніемъ жертвъ и даровъ, и у Римской государственной религіи не могло быть никакихъ разногласій съ государствомъ.

Бердниковъ говоритъ: **„У Римской религіи не было своихъ идеаловъ ни интеллектуальныхъ, ни мораль-ныхъ, которые могли бы стать въ разрѣзъ съ видами и стремленіями государства и могли бы сдѣлаться стѣ-снительными для свободнаго роста послѣдняго, не бы-ло своихъ особыхъ интересовъ, въ которыхъ она мо-гла бы столкнуться съ интересами государства, не бы-ло особой миссіи на землѣ, выполненіе которой заста-вляло бы ее въ чемъ либо обособляться отъ государ-ства.** Римская государственная религія была поставщицей **земныхъ благъ для Римскаго государства по его зако-ну, за условленное вознагражденіе.** Государство имѣло съ нею дѣло, потому что находило это выгоднымъ для себя Оно могло, свободно руководствуясь только своими интере-сами, ограничить свои отношенія къ ней. И оно это дѣла-ло, когда находило возможнымъ обойтись безъ ея услугъ“.

Все отношеніе основывалось на формѣ и точност[и] внѣшнихъ пріемовъ исполненія обряда, а впослѣдствіи стал[и] отдѣлываться пустой формой; иногда и обрядъ не соверша-ли, а просто заявляли, что онъ совершенъ: такъ авгуры н[е] наблюдали небо по правиламъ науки, а просто могли возвѣ-щать, что видѣли благопріятное предзнаменованіе. Государ-ство черезъ это облегчало свои обрядовыя обязательства, [и] главное могло себѣ обезпечить благоволеніе и согласіе бо-говъ на всѣ свои предпріятія. **Выходило, что не боги упра-вляли волей римлянъ, а римляне волей боговъ.** В[ъ] концѣ Римской республики ауспиции потеряли даже вид[ъ] благовидности и открыто стали игрушкой въ рукахъ полити-ческихъ партій.

Августъ Фабій Максимъ откровенно говорилъ: „Что б[ы] ни дѣлали для пользы государства, все дѣлается при до-брыхъ ауспиціяхъ, а что было бы предложено во вредъ го-сударству, того не дозволятъ ауспиции“. Обращеніе съ С[и]виллиными книгами было, также, подъ вліяніемъ политич[е]скихъ расчетовъ; онѣ, также, были средствомъ для прав[и]тельственныхъ лицъ вліять на ходъ общественныхъ дѣл[ъ] отвѣты давались, примѣняясь къ обстоятельствамъ, къ п[о]ложенію политическихъ дѣлъ, къ общественному мнѣнію.

Jus sacrum civile— составная часть государственнаго Римскаго права. Оно не есть самостоятельная область права.

Показателемъ отношенія Римской религіи къ государству служитъ Римское священное право. **Оно не было самостоятельной областью права по отношенію къ государственному праву, а совпадало съ нимъ по содержанію и задачѣ.** Право это—то, что призналъ таковымъ Богъ—fas, нарушеніе установленнаго порядка — нарушеніе воли Божіей—nefas. Однако, наряду съ древними нормами, посвященными религіи, оставшимися для патриціата, появились другія нормы правовыхъ отношеній подъ санкціей государства. **Ради священнаго характера древнія нормы цѣнились выше позднѣйшихъ, и законное во всѣхъ отношеніяхъ называлось соотвѣтствующимъ jus fasque** или **divinum et humanum jus.** Это fas, jus divinum по своему содержанію не отличалось отъ jus humanum, а только дополняло его. Это — то же самое право, но въ древнѣйшей формѣ, право патриціанское въ противоположность позднѣйшему, болѣе свободному праву (confarreatio — coemptio, usus; arrogatio подъ наблюденіемъ понтифекса — adoptio передъ государственнымъ чиновникомъ). Характеръ священнаго права виденъ и изъ его составныхъ частей—jus fetiale, jus augurum и jus pontificium. **Jus fetiale регулировало обряды веденія международныхъ сношеній, веденія переговоровъ,** объявленія войны, заключенія мира. **Jus augurum** регулировало совершеніе ауспиціи во всѣхъ случаяхъ государственной жизни и разсматривало возникавшіе отсюда вопросы государственнаго права. **Jus pontificium** опредѣляло отправленіе культа частнаго и общественнаго, которое соприкасалось съ гражданскимъ правомъ и судебнымъ процессомъ; оно распоряжалось государственнымъ календаремъ и черезъ это вліяло на теченіе государственной жизни. Священное право цѣликомъ входило въ область гражданскаго права и не представляло особенной самостоятельной области права.

У Ульпіана священное право является составной частью государственнаго: Publicum jus est quod ad statum rei romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem. Publicum jus in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit [6]). Объ участіи права священнаго въ правѣ частномъ не сказано, ибо частное право уже эманципировалось въ это время отъ священнаго почти совсѣмъ. Правовѣдѣніе было сподручнымъ дѣломъ для понтифексовъ, ибо правовѣдомъ образованнымъ могъ считаться только тотъ, кто зналъ и право Божественное и человѣческое; самые законы надо было искать въ священныхъ книгахъ.

Знакомство съ греческой философіей дало толчокъ въ области правовѣдѣнія.

[6]) Публичное право касается положенія дѣлъ общественныхъ, а частное право пользы отдѣльныхъ лицъ. Публичное право нормируетъ священнодѣйствія, обязанности жрецовъ, чиновниковъ.

Jus divinum naturale по своему источнику связано съ естественнымъ правомъ, регулирующимъ человѣческія отношенія.

Греческая философія показа... существованіе права съ новымъ исто... никомъ, права естественнаго. Съ то... ки зрѣнія новаго права человѣкъ имѣл... извѣстныя права по своей природѣ вн... всякаго соотношенія съ гражданским... правомъ. Въ силу него всѣ люди свободны, и рабства нѣт... союзъ мущины съ женщиной, рожденіе и воспитаніе дѣте... взаимныя отношенія родителей и дѣтей подлежатъ ему; вс... люди на землѣ безъ различія происхожденія и націонал... ности составляютъ одно общество, управляемое одним... общимъ Божественнымъ закономъ. Это естественное ро... ство налагаетъ обязанности на отношенія другъ съ другом... злой умыселъ, коварство, нажива черезъ ущербъ друго... противны естественному нраву. Но во всеміpное земн... общество входятъ и боги. И у всѣхъ людей есть чествов... ніе боговъ. Изъ этихъ естественныхъ отношеній человѣ... къ своимъ богамъ возникаетъ естественное jus divinu... Такъ и естественное право, подобно положительному, ра... дѣляется на jus divinum съ принципомъ religio и jus h... manum съ принципомъ aequitas. У jus divinum natura... другой источникъ, чѣмъ у jus sacrum civile; послѣднее уст... новлено гражданами, а jus divinum naturale проистекаетъ из... естественнаго закона, даннаго природѣ высшей силой. J... sacrum civile дѣйствуетъ въ предѣлахъ установившаго е... государства. Jus divinum naturale имѣетъ силу во все... мірѣ для всѣхъ людей. Jus sacrum civile, какъ человѣческо... учрежденіе, подлежитъ измѣненію, а jus divinum naturale... верховный божественный законъ — долженъ оставать... неизмѣннымъ. **Jus divinum naturale выше jus sacrum civile... служитъ для него идеаломъ.** Но естественное право п... коится въ природѣ человѣка, въ его субъективномъ созн... ніи и, потому, пока не формулировано въ положительн... право, не имѣетъ обязательной силы положительнаго пра... и на дѣлѣ ему уступаетъ. **Общее между jus sacrum civile и j... divinum naturale то, что и послѣднее не выдѣляетъ отн... шеній человѣка къ богамъ изъ отношеній его къ л... дямъ, и въ естественномъ правѣ священное пра... такъ же нераздѣльно связано съ правомъ человѣ... скимъ по своему источнику, какъ и въ положительн... правѣ. Такъ священное право, служившее существ... нымъ выраженіемъ римскаго государственнаго к...уль... не составляло у римлянъ особой правовой обл...а... имѣющей особую задачу, проистекающую изъ осо... источника.** Какое же положеніе римское государство ... дило служителямъ религіи? Подобно всѣмъ другимъ ... скимъ чиновникамъ, служившимъ не для жалованія, а ... ради, и жрецы служили ради чести.

Жречество въ пониманіи римлянъ не есть служеніе, установленное богами.

Жречество у римлянъ не составляло особаго служенія, свыше установленнаго. У римлянъ право и обязанность совершать жертвоприношенія были неразрывно связаны съ imperium'омъ. Въ частномъ быту жрецомъ былъ представитель власти — глава семейства, рода, коллегіи, братства. Въ государственномъ быту естественнымъ жрецомъ былъ глава государства. Полномочія умилостивлять боговъ отъ лица государства принадлежали представителямъ государственной власти. Жрецы были только помощниками государственныхъ чиновниковъ въ дѣлѣ умилостивленія государственныхъ боговъ, свѣдущими и опытными въ дѣлахъ особой важности. Жрецы не имѣли imperium'a, и, слѣдовательно, не могли самостоятельно распоряжаться государственнымъ культомъ. Они не могли и вступать въ должность безъ помощи чиновника, обладающаго imperium'омъ.

Римская государственная религія не имѣетъ самостоятельной задачи и управленіе ея дѣлами вѣдаетъ государство.

У Римской государственной религіи не было своей самостоятельной задачи, отдѣльной отъ задачи государства, и потому она не имѣла своей особой организаціи, подобной той, которую мы видимъ въ Христіанской Церкви. Помимо участія въ гражданствѣ нельзя было получать доступа къ участію въ государственномъ культѣ; право участія въ государственномъ культѣ было доступно только римскимъ гражданамъ. **Управленіе дѣлами религіи не отдѣлялось отъ управленія дѣлами государства, интересамъ котораго служила религія. Оно было въ вѣдѣніи и распоряженіи государственныхъ властей, какъ составная часть государственнаго управленія. Право законодательства въ дѣлахъ религіи принадлежало тѣмъ же властямъ, какъ и государственное законодательство. Государственный законъ регулировалъ вмѣстѣ съ государственными дѣлами и религіозныя дѣла.** Обычай не только регулировалъ житейскія отношенія, но и религіозныя дѣла. Онъ былъ уставомъ при отправленіи богослуженія, училъ богопочтенію, руководилъ дѣятельностью понтифексовъ. Что **касается органовъ законодательства по дѣламъ религіи,** то таковые выступаютъ по очереди по мѣрѣ измѣнія органовъ законодательной власти: цари, народныя комиціи, Сенатъ, Императоры. Послѣдніе до Діоклетіана издавали только постановленія съ силой закона, осуществляя свои права въ различныхъ формахъ: въ эдиктахъ (общія распоряженія о томъ или другомъ вопросѣ), въ рескриптахъ и посланіяхъ (гдѣ они давали свои отвѣты на вопросы правительственныхъ и частныхъ лицъ), въ декретахъ (судебныя рѣшенія), въ мандатахъ, (инструкціи чиновникамъ). Они же издавали эдикты de ceremoniis pub-

licis, о погребеніи тѣлъ, въ пользу и противъ іудеевъ и христіанъ. Сенатъ давалъ разрѣшенія на отлучку жрецовъ изъ Рима, на освобожденіе жены Фламина Юпитера отъ юридической власти мужа, распоряжался о всѣхъ отношеніяхъ кромѣ богослужебныхъ, о правѣ убѣжища въ храмахъ, о непринятіи въ число государственныхъ боговъ Іисуса Христа, о коллегіи гаруспексовъ. **Правительственныя полномочія въ дѣлахъ культа, какъ видно, принадлежали государственнымъ властямъ, правившимъ и государственными дѣлами.** Попеченіе о дѣлахъ религіи прежде всего принадлежало высшему чиновнику римскаго государства— консулу, диктатору. Консулъ назначалъ празднества по особымъ случаямъ, принималъ мѣры къ умилостивленію боговъ и по поводу чудесныхъ знаменій, давалъ обѣты за государство, совершалъ посвященія богамъ храмовъ, принималъ мѣры въ случаѣ отступленія отъ правилъ отечественныхъ культовъ. **Высшій чиновникъ государства былъ стражемъ религіи, не только государственнаго порядка.** Иногда выбирались особые чиновники съ спеціальными полномочіями въ дѣлѣ культа: диктаторы для устроенія игръ, для совершенія нарочитаго празднества, для закладки и постройки храмовъ, тріумвиры для пересмотра жертвоприношеній и даровъ, приносимыхъ богамъ.

Римскіе республиканскіе чиновники управляли дѣлами государства, но подъ верховнымъ надзоромъ Сената, который во время республики вѣдалъ всѣми религіозными дѣлами. Сенатъ заботился о поддержаніи государственнаго культа въ чистотѣ и неповрежденности и принималъ мѣры къ устраненію уклоненія отъ отечественныхъ обычаевъ. Онъ заботился о поддержаніи мира между государствомъ и богами; онъ давалъ распоряженія о совершеніи обряда для умилостивленія боговъ; только онъ могъ справляться въ Сивиллиныхъ книгахъ о средствахъ умилостивленія боговъ. Онъ назначалъ благодарственныя молебствія, жертвоприношенія, тріумфы; онъ назначалъ средства на это. Никакая перемѣна въ культѣ недопустима была безъ Сената. **Съ развитіемъ демократическаго направленія въ римскомъ государствѣ народныя собранія заявляли притязанія и на верховенство въ дѣлахъ религіи.** Безъ согласія народа нельзя было дать обѣтъ, связывавшій государство; народъ разбиралъ жалобы на верховныхъ понтифексовъ; онъ по жалобѣ чиновника заставлялъ понтифекса совершать нужный обрядъ; онъ разбиралъ пререканія между органами религіозно-политической власти. Во время имперіи полномочія народа были перенесены на Сенатъ и на императора; между ними раздѣлены правительственныя полномочія и въ дѣлахъ религіи; Сенатъ сообщалъ первосвященническое достоинство императору, назначалъ праздники и богомолья, когда того

требовали особые случаи, дѣлалъ постановленія о пополненіи списка боговъ новыми богами.

Права Римскихъ императоровъ въ дѣлахъ культа.

Императоры, совмѣщавшіе въ своемъ лицѣ должности всѣхъ республиканскихъ чиновниковъ, а также понтифекса и другихъ жрецовъ, пользовались естественно всѣми ихъ правами и исполняли ихъ обязанности по отношенію къ культу. Они заботились о возстановленіи запущенныхъ храмовъ, принимали мѣры къ поддержанію культа, къ сохраненію его въ чистотѣ, къ пресѣченію уклоненій отъ него, дѣлали распоряженія объ умилостивленіи боговъ, судили и наказывали весталокъ за нарушеніе цѣломудрія, пользовались правомъ назначать жрецовъ сверхъ штата по своему усмотрѣнію, дѣлали перемѣны въ уставѣ богослуженія, исправляли государственный календарь, учреждали новыя празднества, вводили чествованіе новыхъ боговъ съ назначеніемъ особыхъ жрецовъ, освобождали частныхъ лицъ отъ религіозныхъ обязательствъ передъ богами, были цензорами по изданію книгъ религіознаго содержанія. Во многихъ случаяхъ императорами усвояются права, которыя принадлежали de jure Сенату. По существу императоры дѣйствовали одни, хотя и черезъ посредство Сената, утратившаго фактическое значеніе республиканскаго времени: всѣ важнѣйшія дѣла въ Сенатѣ начинались по иниціативѣ императора и рѣшались по его волѣ. **Ближе къ III вѣку все больше растетъ единоличное распоряженіе императора дѣлами государственной религіи за счетъ Сената. Жрецы въ управленіи религіозными дѣлами вообще не имѣли самостоятельной власти,** но оказывали содѣйствіе государственнымъ чиновникамъ: напримѣръ, составляли уставъ богослуженія при посвященіи храма, о положеніи и правахъ храма для занесенія въ книгу, помогали чиновникамъ произносить формулу при посвященіи храма. Сенатъ запрашивалъ мнѣніе жрецовъ (Коллегіи понтифексовъ, квиндецемвировъ, авгуровъ), когда надо было умилостивлять боговъ, или возбуждался вопросъ о постройкѣ храма. **Но отвѣты ихъ имѣли юридическую силу только отъ утвержденія Сената, а не отъ жрецовъ;** раньше этого рѣшенія они и не приводились въ исполненіе. Жрецы, какъ свѣдующіе люди, естественно пользовались уваженіемъ Сената и народа. Они лучше знали, чѣмъ обязано государство передъ богами, не нарушенъ ли договоръ его съ богами, чѣмъ утолить ихъ гнѣвъ, какъ лучше согласить предположенный обрядъ съ правилами отечественнаго культа, какой культъ установить новому богу и т. д. **Но Сенатъ и народъ (а позже императоръ) имѣли рѣшающій голосъ во всѣхъ государственныхъ дѣлахъ, не исключая и религіозныхъ.** Сенатъ обычно утверждалъ постановленія жрецовъ, но не въ силу ихъ обязанности такъ поступать,

а потому, что жреческія коллегіи согласовались съ политикой Сената; въ эти коллегіи попадали лица испытанной государственной мудрости, прошедшія много государственныхъ должностей. Съ появленіемъ императорской власти роль жрецовъ еще болѣе стушевалась; императоры замѣщали жреческія мѣста по своему усмотрѣнію, и распоряжались дѣлами жреческихъ коллегій. Со времени императора Адріана была должность намѣстника коллегіи понтифексовъ, дѣйствовавшая именемъ императора, чтобы вліяніе императора не ослаблялось въ его отсутствіе. **Вліяніе на дѣла прочихъ жрецовъ зависѣло отъ отношеній къ нимъ императора. Высшая жреческая должность верховнаго понтифекса стала необходимой принадлежностью императорскаго сана, составной частью императорскихъ прерогативъ.** Началось это съ учрежденіемъ должности намѣстника коллегіи понтифексовъ, поставившимъ верховнаго понтифекса отдѣльно отъ коллегіи; **рѣшительно же выразилось въ усвоеніи верховнаго понтификата обоимъ Августамъ въ 257 г. Первосвященство сдѣлалось принадлежностью императорскаго сана, потеряло свой мѣстный римскій характеръ и стало дѣйствовать во всей имперіи.** Провинціальные намѣстники стали представителями не одной политической, но и религіозной власти императора.

Жрецамъ не принадлежало самостоятельное законодательство, ихъ поставленія не имѣли силы закона, хотя они и имѣли извѣстное вліяніе на развитіе священнаго права. Они имѣли jus respondendi въ запутанныхъ юридическихъ дѣлахъ и судья принималъ ихъ къ руководству, хотя они и не имѣли обязательной силы. Понтифексы имѣли право изъяснять законы и помогать совѣтами въ юридической практикѣ; особенно имъ принадлежало право разъяснять религіозные уставы и пополнять въ нихъ пробѣлы. Верховный понтифексъ имѣлъ jus edicendi—право издавать обязательныя распоряженія относительно совершенія обрядовъ; **во время имперіи** jus edicendi **по должности верховнаго понтифекса принадлежало императору и послужило источникомъ его распоряженій по религіознымъ дѣламъ. Къ нему же перешло и jus respondendi по религіознымъ вопросамъ,** а у другихъ жрецовъ это право оставалось въ самой ограниченной степени.

Надзоръ за нравственностью въ языческомъ Римѣ—обязанность государства и не дѣло религіи.

Надзоръ за нравственностью народа лежалъ не на жрецахъ, а на правительственной, государственной и семейной власти. Нравственность была долгомъ гражданина, а не дѣломъ угожденія богу. Mores patrum — совокупность правилъ, которыхъ долженъ держаться хорошій гражданинъ въ отношеніи къ богамъ, къ семьѣ, обществу и государству. **Отступ-**

леніе отъ нихъ вызывало гнѣвъ боговъ; но не потому, чтобы это было грѣхомъ въ смыслѣ нарушенія нравственнаго закона, а потому что было нарушеніемъ правилъ общежитія, освященнаго покровительствомъ боговъ. Глава семьи былъ обязанъ слѣдить за соблюденіемъ mores patrum членами семьи и отвѣчалъ за это передъ государствомъ: его вѣдѣнію подлежали не только семейные, но и политическіе или религіозные поступки членовъ семьи. Глава государства былъ блюстителемъ нравовъ народа. Императоры наблюдали сначала по должности цензоровъ на основаніи обычая предковъ, а потомъ по своему усмотрѣнію. **Судъ по важнѣйшимъ религіознымъ преступленіямъ принадлежалъ государственнымъ чиновникамъ.**

Судъ по религіознымъ преступленіямъ въ языческомъ Римѣ принадлежалъ государству.

Жрецы помогали государственнымъ властямъ своей опытностью въ рѣшеніи вопроса о томъ, совершено ли нарушеніе священныхъ уставовъ, и чѣмъ можетъ быть заглажено преступленіе, **но сами жрецы не имѣли власти суда и расправы за исключеніемъ верховнаго понтифекса.** Онъ наказывалъ весталокъ за упущенія по должности, за нецѣломудренную жизнь и вообще за ихъ проступки: въ этомъ случаѣ онъ дѣйствовалъ на основаніи домашняго суда, ибо онъ заступалъ по волѣ государства мѣсто родного отца, юридической власти котораго подчинялись вообще незамужнія женщины, неосвобожденныя отъ этой власти. **Понтифексъ могъ наказывать и фламиновъ. Но жрецы не пользовались особой подсудностью не только по обыкновеннымъ преступленіямъ, но и по преступленіямъ противъ должности. Удаленіе жрецовъ отъ должности за неумѣніе совершать жертвоприношеніе происходило подъ вліяніемъ Сената, который заставлялъ слагать должности государственныхъ чиновниковъ; дисциплинарныя взысканія верховнаго понтифекса на жрецовъ и на весталокъ подлежали обжалованію въ Народное Собраніе. Народное Собраніе во время республики имѣло въ религіозныхъ дѣлахъ право высшаго рѣшенія.** Государство карало религіозныя преступленія, ибо они влекли гнѣвъ боговъ - покровителей государства и могли нанести прямой ущербъ государству: поэтому государство карало ихъ, какъ преступленія уголовныя, насколько они угрожали его благосостоянію; безъ этого оно и не стало бы ихъ наказывать.

Матеріальныя средства для государственнаго богослуженія въ языческомъ Римѣ даются государствомъ.

Матеріальныя средства для совершенія государственнаго богослуженія доставлялись государствомъ; содержаніе на счетъ государства — одинъ изъ существенныхъ признаковъ государственнаго культа: государственный богъ и содержаться долженъ былъ на счетъ государства.

Главнымъ средствомъ обезпеченія были недвижимыя имѣнія. Предметъ, назначенный въ пользу бога, посвящался ему посредствомъ особаго священнаго юридическаго акта consecratio, послѣ чего онъ выходилъ изъ гражданскаго оборота, становился exstra commercium, не могъ быть проданъ, отданъ въ частную собственность, отданъ подъ залогъ, обложенъ сервитутомъ и т. д.; по отношенію къ священнымъ предметамъ не имѣла мѣста давность. **Посвященное богу могло быть лишено священнаго характера черезъ постановленіе власти, отъ которой исходило посвященіе, т. е. Народнаго Собранія, Сената или императора, по заявленію объ уничтоженіи посвященія: тогда предметъ терялъ свое религіозное значеніе и поступалъ въ гражданскій оборотъ. Res sacrae оставались государственнымъ имуществомъ, но считались посвященными богамъ. Государство римское завѣдывало и управляло священнымъ имуществомъ, священными зданіями, наравнѣ съ прочими своими имуществами и черезъ тѣхъ же чиновниковъ.** Оно черезъ цензоровъ отдавало въ аренду имѣнія храмовъ и жреческихъ коллегій, отдавало подряды на постройку священныхъ зданій, провѣряло отчеты по постройкамъ, наблюдало черезъ Эдиловъ за цѣлостью и содержаніемъ священныхъ зданій. Жрецамъ же принадлежало въ дѣлѣ завѣдыванія и распоряженія священнымъ имуществомъ только право ближайшаго расходованія суммъ, поступившихъ въ ихъ кассу **по распоряженіямъ и подъ контролемъ государственныхъ чиновниковъ.** Если кѣмъ либо нарушалось право священной собственности, то заботился о возстановленіи права не храмъ или жреческая коллегія, а государство въ лицѣ своихъ цензоровъ, коллегія понтифексовъ однако запрашивалась по вопросу, дѣйствительно ли было посвящено это мѣсто, и не уничтожено ли было посвященіе впослѣдствіи. При крайней нуждѣ въ матеріальныхъ средствахъ государство обращалось къ своимъ имуществамъ, отдѣленнымъ на поддержаніе культа, и употребляло ихъ на покрытіе расходовъ по другимъ своимъ надобностямъ. Какъ собственность государства, назначенная для особыхъ цѣлей, священныя имущества не подлежали государственному налогу. Подъ sacrum вообще разумѣлось посвященное богамъ отъ имени государства законной властью въ установленной формѣ: частная и семейная святыня не считалась sacrum.

Резюмэ о положеніи языческой государственной религіи въ Римѣ.

Какъ конечный выводъ, надо принять, что римская государственная языческая религія не имѣла своей особой самостоятельной задачи, а служила цѣлямъ и интересамъ государства. Римское священное право не составляло особой правовой области, а было

неразрывной составной частью римскаго государственнаго права. Исполненіе долга государства по отношенію къ богамъ - покровителямъ составляло непремѣнную обязанность и право государственныхъ чиновниковъ, а жрецы были только помощниками чиновниковъ при совершеніи обрядовъ, отвѣтственные за техническое исполненіе обряда. По своей правительственной организаціи область культа не отдѣлялась отъ организаціи государства, а составляла нераздѣльную часть государственнаго организма. Законодательство по дѣламъ культа, управленіе и судъ въ религіозныхъ дѣлахъ принадлежали государственнымъ чиновникамъ съ участіемъ верховнаго понтифекса, который имѣлъ нѣкоторую долю imperium'а. Матеріальныя средства, необходимыя для поддержанія государственаго культа, доставлялись государствомъ и были необходимой статьей расхода въ государственномъ бюджетѣ Рима. Государственная религія была religio civilis въ собственномъ смыслѣ. **Таковъ былъ римско-языческій типъ государственнаго положенія религіи, опредѣлившійся природой языческой религіи съ одной стороны, а съ другой—складомъ Римскаго государства.** Римская государственная религія совершенно забывала духовную сторону человѣка и покровительствовала всѣмъ его земнымъ интересамъ; въ послѣднемъ отношеніи не было потребности, о которой она бы не позаботилась; также и въ отношеніи къ государству: она участвовала во всѣхъ отправленіяхъ его внутренней жизни. Въ домѣ она дѣлалась домашней религіей, въ родѣ заботилась **объ интересахъ рода, въ государствѣ была его слугой всюду, гдѣ нужна была ея помощь; она празднуетъ его успѣхи, терпитъ съ нимъ пораженія, идетъ въ плѣнъ вмѣстѣ съ нимъ и погибаетъ вмѣстѣ съ нимъ.** Государство же видитъ въ этой религіи принадлежность государственной жизни и потому вѣдаетъ ея законодательствомъ, управленіемъ и судомъ. Религія — слуга человѣческаго общежитія и для государства стала орудіемъ его собственныхъ цѣлей. Въ соотвѣтствіи съ положеніемъ императора въ религіи и титулъ его гласитъ: Тиверій Клавдій, цезарь Августъ, Германикъ Pontifex Maximus, трибунъ, консулъ.

Государство смотрѣло на религію, какъ на государственное учрежденіе и считало въ правѣ ею распоряжаться. Этотъ взглядъ пережилъ признаніе христіанства государствомъ и вліялъ на построеніе церковно-государственныхъ отношеній въ Византіи, а черезъ нее и въ Россіи, хотя христіанство не могло не вступить съ нимъ въ борьбу. Онъ совершенно не мирится съ отношеніемъ христіанства къ человѣческому общежитію. Христіанство обращаетъ взоръ къ небеснымъ благамъ человѣка, не заботясь о земныхъ благахъ; оно призвано къ спасенію людей, а не къ благоустроенію ихъ на землѣ. Оно имѣетъ особую самостоятельную

задачу и выполняетъ ее своими средствами. Ни въ происхожденіи своемъ, ни въ существованіи Церковь Христова не зависитъ отъ государства, какъ учрежденіе, установленное Самимъ Богомъ; она имѣетъ свой законъ, управленіе и судъ; ея природа требуетъ независимости отъ другихъ человѣческихъ союзовъ во внутреннихъ дѣлахъ. Сливать Церковь въ одинъ организмъ съ государствомъ, съ подчиненіемъ Церкви государству, какъ это дѣлаетъ римско-языческій принципъ, значитъ забывать существенную природу Церкви, требующую особаго и самостоятельнаго во внутреннихъ дѣлахъ существованія, и подчиняться языческой традиціи. Христіанская Церковь, поскольку она является видимымъ учрежденіемъ на землѣ, въ государственномъ отношеніи можетъ подчиняться государству и притязать на его защиту, но она не можетъ отказаться отъ признанія себя самостоятельной, независимой отъ государства организаціей и отъ права самостоятельно регулировать свою внутреннюю жизнь и самостоятельно выполнять свою просвѣтительную и освящающую миссію. Ея призваніе — не подчиняться во внутреннихъ дѣлахъ государству, а преображать жизнь міра сего, живущаго по человѣческимъ стихіямъ, по стихіямъ міра иного. Сама Византія, показывавшая живучесть языческихъ традицій, показала и то, что она не отказывалась отъ борьбы съ этими традиціями, и выдвинула другую идею — идею оцерковленія государства. Но прежде еще Церковь должна была отстоять право на признаніе за собой положенія, подобающаго учрежденію Божественному съ цѣлями совершенно самостоятельными и средствами совершенно особыми.

Церковь Христіанская, какъ общество особое съ своими цѣлями, средствами, независимое отъ государства.

Ученіе о Церкви Христовой, какъ особомъ религіозномъ учрежденіи, и отношеніи ея къ семьѣ, обществу и государству должно основываться на Священномъ Писаніи и твореніяхъ Св. Отцовъ Церкви, изъ которыхъ Іоаннъ Златоустъ, какъ Св. Отецъ, наиболѣе занимавшійся вопросами о приложеніи истинъ Откровенія къ земной жизни, останавливаетъ наибольшее вниманіе. Онъ для насъ имѣетъ тѣмъ большее значеніе, что онъ оказалъ преимущественное вліяніе на Никоновскія воззрѣнія.

Церковь явилась обществомъ, небывалымъ въ исторіи древняго человѣчества: это было общество не отъ міра сего, происхожденія Божественнаго, не человѣческаго. Самъ Сынъ Божій его основалъ. Проповѣдники Слова Его, исполняя Его волю, не спрашивали на то разрѣшенія государственныхъ властей, а, когда имъ запрещали проповѣдывать, они говорили, что Богу повиноваться надо болѣе, нежели людямъ. Цѣль существованія Церкви Божіей не имѣетъ ничего общаго съ назначеніемъ человѣческихъ обществъ. Церковь Божія не призвана обезпечивать земныя блага, а

призвана продолжать начатое Ея Главой-Христомъ дѣло спасенія людей. Церковь Христова имѣетъ свою организацію, законъ и власть. Этотъ законъ и организація уже предполагаются Божественнымъ происхожденіемъ и особымъ назначеніемъ Церкви Христовой. Законъ этотъ и данъ Самимъ Основателемъ Церкви (Іак. 1, 25; 2, 8—11; 4, 12; Рим. 3, 27; Фил. 3, 16, 17; 4, 9; 2 Тим. 1, 13; 4, 3; Евр. 7, 12). Законъ этотъ обнимаетъ образъ поведенія и образъ мыслей и душевныхъ расположеній. Онъ содержитъ въ себѣ правила вѣры, правила христіанскаго богопочтенія и богослуженія, правила христіанской нравственности, правила церковнаго устройства, управленія и суда. Законъ христіанскій данъ Самимъ Сыномъ Божіимъ во время Его земной жизни, потомъ разъясненъ и дополненъ Его учениками, лично слышавшими Его ученіе и получившими подробныя наставленія объ устроеніи Церкви Божіей на землѣ, и развитъ послѣдующими пастырями Церкви.

Златоустъ опредѣляетъ Церковь такъ: **Церковь есть общество вѣрующихъ въ Іисуса Христа, поставившихъ своей цѣлью приготовленіе къ жизни лучшей, безсмертной, нетлѣнной.** Ради этой высокой цѣли они (члены Христовой Церкви), презрѣвъ блага земной жизни, какъ временныя и сами по себѣ ничтожныя, **ведутъ свою жизнь такъ, что, живя на землѣ, образуютъ изъ себя царство не отъ міра сего, „государство небесное“, гражданство Новаго Іерусалима всѣхъ вѣрующихъ во Христа.** Что Церковь есть Царство не отъ міра сего, сказано во многихъ мѣстахъ Писанія (Іоанна 6, 15; 17, 16; 18, 36; Дѣян. 1, 6, 7). Церковь имѣетъ вселенскій характеръ (Мѳ. 28, 19; Марк. 16, 15). Что Іисусъ Христосъ Глава Церкви и верховный Ея Пастырь (См. Іоанна 10, 14—16; Матѳ. 28, 18—20; 23, 8; Лук. 10, 16; Евр. 3, 1; 4, 14; 5, 5, 10; 7, 24—8, 6; 1 Петр. 5, 4.).

„Христосъ есть Глава Церкви, глава естественно соединяетъ всѣ члены, вѣрно направляетъ ихъ другъ къ другу и связываетъ ихъ между собой“ (Злат. Сл. 111, 460).

„Какъ тѣло и глава составляютъ одного человѣка, такъ и Церковь и Христосъ... едино суть... Какъ наше тѣло есть нѣчто единое, хотя состоитъ изъ многихъ членовъ: такъ и въ Церкви всѣ мы составляемъ нѣчто единое, ибо, хотя она состоитъ изъ многихъ членовъ, но эти многіе суть одно тѣло... Ибо всѣ мы имѣемъ одну и ту же главу и родились одинаковымъ крещеніемъ, всѣ мы приступаемъ къ одному и тому же таинству, вкушаемъ отъ одной и той же трапезы“. (Б. на 1 Кор. 11, 145—147).

Церковь управляется пастырями, получившими рукоположеніе отъ Св. Духа и дѣйствующими подъ Его руководствомъ.

Послѣдователи христіанской вѣры въ стремленіи своемъ съ земли на небо и въ заботахъ „прежде всего о душѣ“, чтобы устроить жизнь свою на новыхъ, установленныхъ

Христомъ и Апостолами началахъ, соединяются вмѣстѣ въ одно общество и составляютъ Церковь. **„Развѣ Церковь стѣна? Церковь — во множествѣ вѣрующихъ. Вотъ сколько твердыхъ столповъ, не желѣзомъ связанныхъ, но скрѣпленныхъ вѣрою“** (Сл. Злат. на р. сл. II, 530—1). „Церковью я называю не только мѣсто, но и нравы, не стѣны. Церковь — **не стѣны и не кровля, но вѣра и жизнь“** (Ib. 468) (Слова, которыя неоднократно приводитъ въ своемъ „Раззореніи“ Никонъ и проводитъ ихъ въ жизнь). Какъ **руководимая Самимъ Богомъ, она ничѣмъ не можетъ быть побѣждена.** „Изреченіе Владыки Апостоловъ оградило Церковь новымъ и необыкновеннымъ способомъ огражденія. Не дерево и камни Онъ сложилъ, чтобы построить ея ограду; не проводилъ рва и извнѣ не вколачивалъ свай и не воздвигалъ башенъ, чтобы обезопасить ее; но изрекъ только два слова: „На семъ камени созижду Церковь Мою, и врата адова не одолѣютъ ей“ (Мѳ. 16, 18). **Вотъ стѣна, вотъ ограда, вотъ пристань и прибѣжище** (Сл. на р. м. II, 284). „Не смотри, что это слова, но это — слова Божіи... Чему же ты удивляешься, если Тотъ, Кто словомъ утвердилъ небо, основалъ землю и тѣмъ же словомъ оградилъ Церковь, которая драгоцѣннѣе неба, земли и моря? (Ib. 288). **Вотъ потому то нѣтъ ничего сильнѣе Церкви... Когда ты воюешь съ Церковью, то побѣдить тебѣ невозможно, потому что Богъ сильнѣе всѣхъ.** Богъ утвердилъ, кто осмѣлится поколебать. Церковь сильнѣе неба: небо и земля прейдутъ, говоритъ Господь“ (Сл. на раз. сл., сл. 1, 529, ib. 339). **Многія гоненія, испытанныя Церковью, опровергаютъ тѣхъ, которые предположили бы, что Церковь существуетъ благодаря поддержкѣ гражданской власти.** „Что бы ты ни говорилъ, что Церковь стоитъ твердо по причинѣ мира съ царями, Богъ попустилъ ей терпѣть гоненія тогда, когда она была меньше и, казалось, слабѣе; да познаешь изъ этого, что и нынѣшняя твердость ея зависитъ не отъ мира съ царями, а отъ силы Божіей“ (Слово III, 548). „Если не вѣришь слову, вѣрь дѣламъ. **Сколько было тирановъ, хотѣвшихъ одолѣть Церковь? И не одолѣли. А Церковь? Она сіяетъ свѣтлѣе солнца“** (Сл. на р. сл. II, 530).

„Нѣтъ ничего равнаго Церкви... Сколько было нападавшихъ на Церковь, и нападавшіе сами погибли. А она взошла превыше небеси. Таково величіе Церкви: когда нападаютъ на нее, она выжидаетъ, когда злоумышляютъ противъ нея, она преодолѣваетъ; когда оскорбляютъ ее, она становится свѣтлѣе, получаетъ раны и не падаетъ отъ ранъ; подвергается волнамъ и не утопаетъ; обуревается и не терпитъ кораблекрушенія“ (Сл. на р. сл. II, 470). „Христосъ могъ не допустить, чтобы Церковь испытывала бѣдствія. Почему же Онъ допустилъ? Потому что гораздо важнѣе допустить искушеніе и сдѣлать, чтобы отъ нихъ не

происходило никакого зла, нежели не допустить ихъ. Посему Онъ допустилъ всѣ искушенія, чтобы сдѣлать ее опытнѣйшей (Сл. на р. сл. II, 284—285), чтобы она воздвигла себѣ славнѣйшій трофей (Сл. на р. сл. II, 470). Непобѣдимость Церкви объясняется тѣмъ, что съ ней Христосъ, ея Глава. Законы для нея установлены Богомъ и Учениками".

О церковномъ законѣ.

Проповѣдь апостоловъ есть Слово Божіе (1 Сол. 2, 13; 4, 15; 2 Кор. 2, 17), Откровеніе Божіе (1 Гал. 1, 11, 12; Еф. 3, 3—5); заповѣди апостоловъ суть заповѣди Господни (1 Сол. 4, 2; V, 18; 1 Кор. 7, 10, 19; 14, 37; 2 Петра 2, 21), переданныя черезъ апостоловъ (2 Петра 3, 2; Злат. на р. м. Св. Пис. II, 481, 492, 493, 501), и опредѣленія послѣдующихъ пастырей Церкви имѣли также Божіе происхожденіе и значеніе, потому что служатъ только раскрытіемъ и дополненіемъ тѣхъ основоположеній, какія даны Церкви Самимъ Основателемъ Церкви и изданы по Божественному полномочію (Мѳ. 28, 20; Лук. 10, 16) и подъ руководствомъ Святаго Духа, живущаго въ Церкви (Дѣян. 15, 28). Вообще въ Церкви Христіанской, которая есть Домъ Божій и Жилище Св. Духа, **„Тѣло Христово, возглавляемое Единороднымъ Сыномъ Божіимъ, не можетъ ничего совершаться безъ воли Божіей, не можетъ быть другого закона, кромѣ Божественнаго. Всѣ заповѣди, дѣйствующія въ Церкви, называются Божественными"** (Злат. на разн. случ. II, 347—349; на Мѳ. 1, 364, 366; II, 380, 471. На Дѣян. II, 92; на 1 Кор. 1, 290; II, 299). **Воля Божія—единственный первоисточникъ закона христіанскаго**, дѣйствующаго въ Церкви Христовой (1 Петра 2, 15, 19; Еф. 1, 9; 5, 17; 6, 6; Евр. 13, 21; Мѳ. 7, 21; Рим. 12. 2; 1 Сол. 4, 3; 5, 18; Кол. 2, 3, 12; 1 Тим. 2, 3, 4; Тит. 1, 14); другого источника церковныхъ правилъ быть не можетъ (Іак. 4, 12; Злат. на Мѳ. 1, 14).

Законъ церковный отличенъ отъ закона человѣческаго не только по происхожденію, но и по значенію. Законъ церковный опирается не на матеріальную силу, а на нравственный авторитетъ, на сознаніе его Божественнаго происхожденія, на необходимость его для спасенія. Божественный законъ, не имѣя матеріальной принудительности, еще болѣе дѣйствителенъ для человѣка, ибо онъ усвояется всѣмъ существомъ человѣка, и опредѣляетъ его волю, такъ что здѣсь больше гарантій въ его исполненіи, чѣмъ при вынужденномъ подчиненіи государственному закону. Воля Божія для вѣрующаго всего выше, акты мученниковъ даютъ доказательства силы закона, опирающагося исключительно на религіозныя убѣжденія.

Ученіе Іоанна Златоуста о церковномъ законѣ.

Законъ каждаго общества указываетъ, какъ нужно жить, чтобы достигнуть цѣли, преслѣдуемой обществомъ.

Златоустъ спрашиваетъ христіанъ, соблюдавшихъ іудейскіе обычаи. „Что же? Ты христіанинъ? Для чего же слѣдуешь обычаямъ іудеевъ? Или ты іудей? Такъ зачѣмъ безпокоишь Церковь? Персъ не соблюдаетъ ли того, что ведется у персовъ? Варваръ не слѣдуетъ ли обычаямъ варваровъ? **Живущій въ римскомъ государствѣ не подчиняется ли нашему уставу? Какъ же ты думаешь спастись, уклоняясь къ беззаконнымъ іудейскимъ обычаямъ?"** (Слов. III, 532). „Здѣсь (въ Церкви) единственно можно научиться не только тому, чѣмъ будешь ты послѣ этой жизни и какъ будешь тогда жить, но и тому, какъ управлять настоящую жизнь... **Этотъ домъ есть духовная врачебница"** (Б. на Іоан. 1, 31). „Ап. Павелъ требуетъ отъ насъ, чтобы мы..., вступивъ черезъ крещеніе въ Церковь, измѣнивъ прежніе нравы, **стали слѣдовать новымъ правиламъ"** (Б. на Рим. 220). Эти правила — Божественные законы, ниспосланные для нашего спасенія, научающіе тому, что нужно для нашего спасенія, содержащіе въ себѣ „ученіе совершенной жизни", „высшія правила жизни". **Законы эти должны быть исполнены членами Церкви; только тогда возможны христіанину достиженія его цѣлей, а за неисполненіе законовъ онъ подлежитъ отвѣтственности.** Этимъ христіанскій „законъ" отличается отъ христіанскаго „совѣта". „Не одно и то же совѣтывать и давать законъ. Кто даетъ законъ, тотъ желаетъ, чтобы предписанное непремѣнно было исполняемо, а кто совѣтуетъ, увѣщеваетъ и представляетъ на волю слушающаго избѣжать то, о чемъ говоритъ, тотъ дѣлаетъ слушателя властнымъ принять и не принять" (Сл. на р. м. II, 439). Заповѣдь „не приносить дара къ алтарю, не примирившись прежде съ братомъ своимъ" (Мѳ. 5, 23—24), — повелѣніе, такъ что неисполняющій этого необходимо подлежитъ наказанію. Когда же Господь говоритъ: аще хощеши..., продаждь имѣніе твое и проч. (Мѳ. 19, 21), то это—не повелѣніе, ибо здѣсь Онъ предоставляетъ сказанное на волю слушателя... „исполняющаго вѣнчаю, а неисполняющаго не наказываю" (Б. на Тит. 10).

„Законы, которые управляютъ Церковью, суть законы Божественные. И дѣйствительно, „Христосъ на все далъ приличные законы" (Б. на Рим. 549). Только тотъ законъ, который исходитъ отъ Бога, долженъ быть принимаемъ Церковью. Приступая къ толкованію Дѣяній Ап., Златоустъ говоритъ: „Прежде всего надо узнать, кто написалъ эту книгу... человѣкъ или Богъ? Если человѣкъ, то мы отвергнемъ ее, потому что Господь говоритъ: не зовите себѣ учителя на землѣ... (Мѳ. 23, 8); а если Богъ, то примемъ, потому что наше ученіе свыше, и такое достоинство этого зрѣлища—ничему не учиться отъ людей, но отъ Бога черезъ

людей“ (Б. на Д. II, 235). **„Всѣ законы, по которымъ должна быть устроена жизнь Церкви, называются Божественными,** ниспосланными съ неба; законодатель ихъ — Самъ Богъ. Многіе законы вышли изъ устъ апостоловъ: „Уста ихъ были царскими сокровищницами, и заключавшими въ себѣ сокровище исцѣленій; нѣкоторые церковные законы представляютъ изъ себя „Апостольскій законъ“ (Б. на Дѣян. II, 235); „Апостольскіе уставы“, Апостольскія распоряженія, обычаи и законы, учрежденія, правила“. **Однако апостолы не были законодателями въ собственномъ смыслѣ.** Они были вѣстниками воли Божіей узаконяли только то, что повелѣно было Богомъ. „Они посланы были не умозаключенія дѣлать, но передавать, что ввѣрено. Когда произноситъ что нибудь Владыка, служащіе должны только принять Его слова, не разбираться и не растолковывать ихъ сами, и апостолы были посланы для того, чтобы пересказать, что слышали, ничего не прибавляя къ тому отъ себя“ (Б. на Рим. 18). „Поэтому, когда я говорю о Павлѣ, что онъ преподаетъ какой либо законъ, то разумѣю заповѣди Самого же Христа, потому что Имъ была движима блаженная душа апостола“ (Сл. 111, 253). „Законы апостоловъ — законы Божественные. Поэтому, хотя многіе апостолы передавали намъ эти законы, но всѣ они проповѣдывали намъ эти законы, но всѣ они проповѣдывали одно ученіе, такъ какъ одинъ былъ художникъ, Духъ Святый, приводившій въ движеніе души ихъ“. Преемники апостоловъ по управленію Церковью разъяснили и развили въ подробностяхъ полученные отъ Іисуса Христа и отъ апостоловъ законы, сами составили правила относительно благоустройства. Постановленія пастыря не опредѣляетъ чего либо новаго по сравненію съ закономъ Іисуса Христа и апостоловъ; они заключаютъ въ себѣ разъясненіе того, что открыто Господомъ и Его учениками - Апостолами.

Законы, поставленные отцами Церкви, по существу своему суть законы Божественные, такъ такъ составлены они пастырями Церкви подъ руководствомъ Св. Духа. Опредѣленія отцовъ Собора называются „законоположеніемъ Духа Святаго“ (Б. на Дѣян. II, 96).

Побужденіе къ исполненію Божественнаго закона иное, чѣмъ къ исполненію гражданскаго закона, ибо здѣсь нѣтъ матеріальнаго принужденія. Церковные законы требуютъ не только извѣстнаго внѣшняго дѣйствія, но соотвѣтствующаго настроенія, мысли и воли. Церковь требуетъ добровольнаго исполненія законовъ. Награда назначена не просто за дѣла, но за расположеніе; исполненіе заповѣдей христіанства возможно только при помощи Божіей. **Пробужденіемъ является сознаніе Божественности происхожденія церковнаго закона;** самое исполненіе закона доставляетъ поэтому высшее душевное удовлетвореніе. Сознаніе, что Вездѣсущій и видящій Царь

присутствуетъ при нашихъ дѣлахъ, побуждаетъ также къ исполненію закона; **также побуждаетъ и совершенство закона, какъ происходящаго отъ Бога.** Златоустъ говоритъ: „Подумаемъ только о величіи Бога, повелѣвающаго и дающаго законъ, и получимъ достаточное наставленіе". „**Когда** Богъ говоритъ, тогда не время умствовать. Богъ сказалъ: **не клянися. Это—законъ царскій. Постановившій знаетъ основаніе закона. Онъ не запретилъ бы, если бы это не было полезно. Человѣческіе законы мы исполняемъ, а Божіи законы будемъ ли попирать?"** (I, 525). „Если кто немощенъ пусть представитъ себѣ и награды" (Б. на Іоан. II, 525). Собственное сознаніе христіанина приходитъ къ необходимости исполненія церковныхъ законовъ; отсюда и получается **самопринужденіе, которое оказывается сильнѣе принудительной матеріальной силы, дѣйствующей въ гражданскихъ законахъ.** Дѣйствіе церковной власти, надзирающей за христіаниномъ, не имѣетъ принудительнаго характера и не стѣсняетъ свободы христіанина. **Нравственная принудительность собственно и возводитъ церковныя нормы въ самостоятельную область права.** Бердниковъ говоритъ: „Принудительность правовыхъ нормъ, конечно составляетъ необходимый признакъ понятія права, но не необходимо, чтобы эта принудительность была непремѣнно матеріальнаго характера. Для признанія за извѣстными нормами правового значенія существенно необходимо лишь то, чтобы они осуществляли задачу всякаго права—охраненіе въ указанныхъ закономъ границахъ нравственнаго развитія человѣка отъ стѣсненія и посягательства со стороны другихъ людей и обезпеченіе за ними благотворнаго вліянія нравственно-общественной жизни. А какими мѣрами достигается эта задача—матеріально или нравственно принудительными—это вопросъ второстепенный. Поэтому и церковныя нормы, несмотря на то, что онѣ соблюдаются по свободному и разумному подчиненію членовъ церковнаго союза установленному въ немъ порядку и, несмотря также на особый ихъ источникъ, сравнительно съ правомъ, истекающимъ отъ государства, по всей справедливости должны быть названы правовыми нормами, потому что ими также осуществляется задача права, какъ и нормами, исходящими отъ государства" (Бердниковъ. Дополненіе къ краткому курсу церковнаго права, 302 стр.). [7])

---

[7]) Мы не можемъ не отмѣтить, что современная наука не считаетъ вообще принужденіе существеннымъ элементомъ права; правовая норма призвана регулировать внѣшнія отношенія людей (этимъ церковно-правовая норма отличается отъ религіозныхъ и нравственныхъ нормъ) и гарантируется внѣшними силами или средствами, но среди гарантій права принужденіе есть лишь однимъ изъ ея видовъ и не можетъ отожествляться съ нею самой. Физическое принужденіе является даже самой слабой гарантіей. Уже одинъ тотъ фактъ, что небольшая Англія повелѣваетъ огромной Индіей, а одинъ монархъ массой подданныхъ, говоритъ за то, что не въ физической силѣ, а въ со-

Органы церковной власти.

Для раздачи благодатныхъ даровъ и для наблюденія за соблюденіемъ христіанскаго закона учреждены особые органы церковной власти. Какъ и Церковь, они установлены непосредственно Іисусомъ Христомъ въ таинствѣ Священства; объ установленіи видимаго управленія въ Церкви въ лицѣ іерархіи, говоритъ рядъ текстовъ: Лук. **6, 13; 10, 1**; 20, 2—8; Мѳ. **18, 18**; 21, 23—27; 28, 19, 20; Іоанна 20, 21, 23; Мар. 11, 28—33; 16, 15, 16; I Петр. 1, 1; Рим. 1, 1, 5; 1 Кор. 1, 1; **3, 10**; 5, 4; 2 Кор. 1, 1; **5, 18—20**; Гал. 1, 1; Еф. 1, 1; **3, 7; 4, 11**; Кол. 1, 1, 25; 1 Сол. 2, 4, 7; 1 Тим. 1, 1, 12; 2 Тим. 1, 1, 11; Тит. 1, 3; Дѣян. 14, 23; 20, 28 [8]).

Іоаннъ Златоустъ о церковной власти въ объективномъ смыслѣ.

Но эта власть особаго рода, отличающаяся отъ земной власти и по происхожденію, и по цѣлямъ, ради которыхъ она существуетъ, и по средствамъ достиженій этихъ цѣлей. „Священство совершается на землѣ, пишетъ Златоустъ, но принадлежитъ къ порядку небесныхъ учрежденій—и весьма справедливо. Не человѣкъ, не ангелъ, не архангелъ, но Самъ Утѣшитель установилъ это служеніе“ (О свящ. 36). „Ту власть, которую Самъ Іисусъ имѣетъ, Спаситель даетъ Апостоламъ... Намѣреваясь поставить Апостоловъ правителями Вселенной, Онъ даетъ имъ право наказывать и прощать: имъ же отпустите грѣхи, отпустятся, и имъ же держите, держатся“ (Сл. на р. м. II 256). Черезъ рукоположеніе пастыри Церкви поставляются на служеніе, „возлагается рука на человѣка, но все совершаетъ Богъ, и Его Десница касается главы рукополагаемаго, если рукоположеніе совершается какъ должно“ (Б. на Дѣян. 1, 254). „Посвящаемый получаетъ благодать Духа для предстоятельства въ Церкви, для знаменій и всякаго служенія“ (Б. на 2 Тим. 9—10). „Благодаря благодати священства, пастырь становится теперь посредникомъ между Бо-

---

знаніи, въ культурѣ, традиціонной морали, міровоззрѣніи, т. е. въ психическихъ силахъ, основа и сила права (Zankoff. Le droit et l'Eglise, стр. 74). Церковное право имѣетъ свои спеціальныя средства для осуществленія своихъ нормъ въ видѣ ограниченія или отнятія благъ, вытекающихъ изъ церковнаго общенія. Отожествленіе понятія гарантіи права съ физической силой отвергается юридической наукой. Zankoff ib. стр. 72) перечисляетъ корифеевъ юридической науки, отвергающихъ взглядъ нѣкоторыхъ представителей цивилистической науки, будто гарантія можетъ состоять только въ физическомъ принужденіи. Онъ приводитъ имена Bierling, Binding, Iollinek, Stammeer Kreinz, Trepel Gutherz.

[8]) Въ частности говорится: о Соборахъ, какъ высшемъ органѣ церковной власти: Дѣян. 15; пр. Ап. 14, 34, 37, 74; объ отношеніи апостоловъ между собой: Дѣян. 1, 15; 2, 14, 37; 5, 29; VI, 8, 14; 11, 2, 22; Гал. 1, 13—2, 14; о правительственной власти Епископа говорится: 1 Тим. 3, 10, 15; 4, 11; 5, 17—22; 2 Тим. 4, 2—5; Тит. 1, 5; Іоанна 13, 14; пр. Ап. 1—4, 6, 15, 31—39, 41, 49, 52, 58, 60, 74, 76, 81, 83: о совѣтѣ при Епископѣ I Тим. 4, 14; о каноческомъ общеніи между Церквами; пр. Ап. 12—16, 32, 33, 35.

гомъ и людьми; онъ низводитъ на вѣрующихъ Божественную благодать, онъ раскрываетъ Божественное ученіе, является руководителемъ въ дѣлѣ спасенія. „Священникамъ ввѣряется власть дѣйствовать благодатными дарами" (Б. на Іоанн. II, 698). „Престолъ священства утвержденъ на небесахъ и священнику ввѣрено устроять тамошнія дѣла. Кто говоритъ это? Самъ Царь небесъ. Елика аще свяжете на земли, говоритъ Онъ, будутъ связана на небеси: и елика аще разрѣшите на землѣ, будутъ разрѣшена на небесѣхъ" (Мѳ. 18, 18).

„Что можетъ сравниться съ такой честью? Небо получаетъ начало суда съ земли, и Владыка слѣдуетъ за рабомъ; и что послѣдній присуждаетъ внизу, то Онъ утверждаетъ горѣ. Священникъ стоитъ посредникомъ между Богомъ и родомъ человѣческимъ, низводя на насъ оттуда благодѣянія и вознося туда наши прошенія, примиряя со всѣмъ родомъ нашимъ разгнѣваннаго Бога" (Б. на Іоанна II, 698). „Живя на землѣ и пребывая на ней, священники призваны къ распоряженію небеснымъ и получили власть, какой Богъ не далъ ни ангеламъ, ни архангеламъ... Земные владыки имѣютъ власть вязать, но только тѣла; а узы (налагаемыя священникомъ) касаются самой души и проходятъ небеса; и что священники дѣлаютъ на землѣ, то Богъ опредѣляетъ на небѣ, и Владыка подтверждаетъ мысли рабовъ. Что Онъ далъ имъ, какъ не всю небесную власть? Кому простите грѣхи, тому простятся; на комъ оставите, на томъ останутся (Іоан. 20, 23). Какая власть болѣе этой? Всякій судъ Отецъ отдалъ Сыну (Іоан. 5, 22). Вижу, что Сынъ весь судъ предалъ имъ... Никто не можетъ войти въ Царство Небесное, если не будетъ возрожденъ водою и духомъ (Іоан. 3, 5), и не ядущій плоти Господа и не піющій Крови Его лишается вѣчной жизни (Іоан. 6, 34); все же это совершается только святыми руками, т. е. руками священника: какимъ же образомъ можно безъ него и избѣжать огня геенскаго, и получить уготованные вѣнцы? Вотъ что для насъ тѣ, которымъ ввѣрено духовное рожденіе черезъ крещеніе: черезъ нихъ мы облекаемся во Христа, спогребаемся Сыну Божію, дѣлаемся членами этой Блаженной Главы, такъ что они по справедливости должны быть для насъ не **только страшнѣе начальниковь и царей, но и почтеннѣе отцовъ... Богъ далъ священникамъ больше власти, чѣмъ естественнымъ родителямъ... Священники получили власть совершенно отгонять нечистоту души, такъ что пренебрегающіе ими гораздо преступнѣе Даѳана и сообщниковъ его и достойны большаго наказанія** (Числ. 16 гл.). **Очевидно безуміе—не почитать ту должность, безъ которой нельзя намъ получить ни спасенія, ни обѣщанныхъ благъ**" (О свящ. 38—40).

О высотѣ священнаго сана писали Григорій Богословъ и Василій Великій.

Григорій Богословъ писалъ въ Апологетикѣ: „Кто возьмется, какъ глиняное какое издѣліе, приготовляемое въ одинъ день, образовать защитника истины, который долженъ стоять съ ангелами, славословить съ архангелами, возносить жертвы на горній жертвенникъ, священнодѣйствовать со Христомъ, возсозидать созданіе, возстановлять образъ Божій, творить для горняго міра, и скажу болѣе—быть богомъ и творить съ богами. Знаю, чьи мы служители, гдѣ сами поставлены и куда готовимъ другихъ".

Пребож. Василій въ 5-й молитвѣ елеосвященія: „Господи Боже нашъ, вдохнувши въ Своихъ учениковъ и сказавши: пріймите Духа Святаго, Иже меня смиреннаго и грѣшнаго раба Твоего призвавый на превеличайшую степень священства и войти во внутреннія завѣсы и во святая святыхъ..." и т. д. Изъ этого два заключенія: 1) что іерей есть богъ земной, и по слову псалма: я сказалъ: вы боги есте и сыновья Высочайшаго, — 2) что высочайшая степень священства превосходнѣе всякой другой степени на землѣ.

Іоаннъ Златоустъ подробно освѣтилъ характеръ самаго существа церковной власти, которому посвященъ цѣлый рядъ мѣстъ въ Св. Писаніи. О характерѣ церковной власти многократно говорится въ Писаніи: Мѳ. 18, 1—4; 23, 8—12; **20, 21—28;** Мар. 9, 34, 35; Лук. 9, 46—48; 22, 24—27; Іоанна 13, 12—16; 1 Кор. **3, 5, 9;** 4, 1; 2 **Кор. 6, 4;** 1 Сол. 3, 2; Еф. 3, 7; 4, 11, 12; 6, 10—20; Кол. 1, 7, 23, 25; 4, 7, 17; 1 Тим. 3, 1, 10; 2 **Тим. 1, 11;** Дѣян. 6, 2—4; 12, 24, 25; 13, 15. Объ отношеніи пастыря къ пасомымъ: 1 Сол. 2, 1—13; 1 Петр. 5, 1—4.

Пастырь Церкви удостаивается „власти, въ его глазахъ самой высшей изъ всѣхъ. Ибо священство важнѣе самой царской власти (въ дѣлѣ спасенія) и есть самая высшая власть" (Сл. на р. м. 1, 254). Однако, священникъ только служитель (1 Кор. 3, 5), т. е. исполняетъ, а не даруетъ отъ себя блага. „Ибо не тотъ благодѣтель, кто служитъ при воздаяніи благъ, а тотъ, кто сообщаетъ и даруетъ ихъ (Б. на 1 Кор. 1, 142). Священникъ—вѣстникъ (Рим. 1, 8), не имѣющій права ни прибавить къ сказанному, ни убавлять въ ономъ, такъ какъ дѣло вѣстника передавать только то, что самому ему сказано (Б. на Рим. 27). Въ дѣйствіяхъ пастыря все зависитъ отъ благодати Божіей. Отсюда характеръ отношеній пастыря къ пасомымъ. Здѣсь какъ бы нѣтъ начальственныхъ отношеній; **власть основана на свободномъ признаніи пасомыми.** „Мы пастыри) не властительски повелѣваемъ вамъ. Мы поставлены поучать васъ словомъ, а не для начальственнаго и самовластнаго распоряженія надъ вами" (Б. на Еф. 194). „Начальники надъ земной жизнью столько ниже начальниковъ надъ жизнью духовной, сколько лучше властвовать надъ вольными, нежели надъ невольными... Ибо тамъ все дѣлается по страху и по необходимости, а здѣсь по свободному произво-

ленію и по разсужденію. И не симъ только духовное начальство выше гражданскаго, но и тѣмъ, что оно не просто есть начальство, но отеческая, можно сказать, власть, ибо имѣетъ и кротость отеческую, и дѣйствуетъ больше убѣжденіями" (Б. на 2 Кор. 344—5). Въ основѣ отношеній пастыря къ пасомымъ — любовь, доходящая до самопожертвованія, любовь эта однако не должна препятствовать исполненію долга обличенія, наложенія наказанія. **„Пастырь Церкви долженъ твердо стоять за права Церкви, онъ не долженъ никогда уменьшать величія власти, но скорѣе долженъ отказываться отъ жизни, чѣмъ отъ правъ, которыя Богъ далъ свыше этой власти** (Сл. на р. сл. 1, 165), **руководствуясь тѣмъ, что нѣтъ ничего безсильнѣе преступающаго Божественные законы, равно какъ ничего сильнѣе защищающаго Божественные законы".**

Это правило осуществилъ въ жизни Златоустъ и, какъ мы увидимъ, и Никонъ. „Я не забочусь о вашихъ похвалахъ, но пекусь о вашемъ спасеніи" (Сл. на р. м. II, 333). **„Я принужденъ быть строгимъ и тяжелымъ... для вашего спасенія, которое для меня дороже всего. Кто хочетъ, пусть огорчается и называетъ меня тяжелымъ и безстыднымъ; но я не перестану твердить объ одномъ и томъ же"** (Сл. на р. м. II, 388). **„Ибо неблагонадежно и не безопасно для насъ льстить словами... покрывать какіе либо недостатки молчаніемъ.** Самая крѣпкая опора для пастыря любовь пасомыхъ, изъ любви этой вытекаетъ свободное подчиненіе ему и содѣйствіе въ его дѣятельности". „Какъ главѣ необходимо быть въ связи съ тѣломъ, такъ Церкви съ священникомъ... нужно, чтобы возрастало въ насъ повиновеніе учениковъ... Возложите на меня вѣнецъ вашей покорности... Прославьте мое ученіе послушаніемъ... Я—отецъ, и мнѣ необходимо давать совѣты дѣтямъ" (Сл. на р. сл. II, 524—5). Вѣрующіе должны относиться съ глубокимъ вниманіемъ къ поученіямъ священника. „Ибо не намъ (священникамъ) принадлежитъ излагаемое нами ученіе, и языкъ нашъ не отъ себя говоритъ то, что мы говоримъ, но говоримъ водимые человѣколюбіемъ Господа для пользы вашей и для созиданія Церкви Божіей. **Итакъ, возлюбленный, не на меня смотри, говорящаго, и не на мою скудость, такъ какъ я предлагаю слово; но, устремивъ умъ къ Пославшему меня, принимай слова мои со вниманіемъ. Ибо и въ человѣческихъ дѣлахъ, когда царь присылаетъ грамоту, то, хотя приносящій ее бываетъ человѣкомъ незначительнымъ... неизвѣстнымъ: однако жъ тѣ, которые получаютъ грамоту, не обращаютъ на то вниманіе, а ради царской грамоты и ему воздаютъ великую честь и грамоту отъ него принимаютъ съ великимъ страхомъ и благоговѣніемъ"** (Б. на Быт. III, 56). Мы принесемъ вамъ пользу по силамъ нашимъ, или, лучше, благодать Божія даетъ намъ сказать для вашей пользы".

(Вотъ объясненіе рѣчи Никона передъ принятіемъ Патріаршества и требованія имъ послушанія).

Пасомые должны повиноваться и священнику, ведущему жизнь недостойную сана. „Хоть бы священникъ былъ нечестивъ, должно его уважать, ибо и черезъ нечестиваго дѣйствуетъ Богъ... Если ты презираешь священника, то презираешь не его, а рукоположившаго его Бога (Б. на 2 Тим. 26). Какого осужденія достойны тѣ, которые пренебрегаютъ служителями Божіими? Ужели вы не знаете, что честь, имъ воздаваемая, переходитъ къ Господу всяческихъ? Итакъ не смотри на того, кто пріемлетъ честь. Ибо не ради его самого ты долженъ дѣлать то, что требуется отъ тебя, но ради Того, Кому онъ служитъ, чтобы ты могъ получить отъ Него щедрое воздаяніе... Ибо Господь усвояетъ Себѣ какъ честь, воздаваемую Его служителямъ, такъ и презрѣніе ихъ“ (Б. на Быт. III, 434—5). Въ одномъ только случаѣ пасомые не только освобождаются отъ обязанности повиновенія пастырю, но и обязаны удаляться отъ него: это когда нечестивость пастыря касается ученія, а не жизни его, т. е. если они будутъ возвѣщать противное Божественному ученію.

Пасомые по Златоусту не имѣютъ права вмѣшиваться въ церковныя дѣла, а, тѣмъ болѣе, принимать на себя священныя обязанности пастыря. „**Изъ многихъ событій весьма ясно можно видѣть, какъ далекъ долженъ быть подчиненный отъ того, чтобы исправлять дѣла священниковъ. Такъ нѣкогда, при возвращеніи кивота, когда нѣкоторые изъ подчиненныхъ, увидѣвъ его наклонившимся и готовымъ упасть, поправили его, то подверглись наказанію на томъ же самомъ мѣстѣ, бывъ поражены Господомъ и павши мертвыми.** Между тѣмъ они не сдѣлали ничего худого; они не наклонили кивота, **а поправили его, когда онъ наклонился и готовъ былъ упасть.** Но, чтобы вполнѣ убѣдиться **въ достоинствѣ священниковъ и въ томъ, какъ непозволительно человѣку подвластному, принадлежащему къ числу мірянъ, исправлять такія дѣла, Богъ умертвилъ ихъ среди множества народа**, съ великою силою устрашая всѣхъ прочихъ и внушая никогда не приближаться къ недоступнымъ предметамъ священства. Подлинно, если бы каждый, подъ предлогомъ исправленія худо сдѣланнаго, сталъ присвоять себѣ достоинство священства, то никогда не было бы недостатка въ предлогахъ къ исправленію, и всѣ перемѣшались бы между собой такъ, что мы не различали бы ни начальника, ни подчиненнаго“ (См. на р. м. II, 455).

Власть духовнаго руководства принадлежитъ особо на то поставленнымъ служителямъ Церкви. **Въ проявленіи своемъ она должна быть всегда чужда насилія и принужденія.**

„Наше дѣло совѣтывать вамъ и увѣщевать васъ. Совѣтникъ говоритъ, что должны, но не принуждаетъ слуша-

теля, предоставляя ему полную свободу—принять или не принять совѣтъ“ (Б. на Еф. 206). Но, кромѣ кроткихъ мѣръ увѣщеваній съ любовью, пастырь имѣетъ въ рукахъ своихъ и власть; на нѣкоторыя натуры можно дѣйствовать только приказаніемъ. Павелъ повелѣлъ Тимофею: обличи, запрети, умоли (2 Тим. 4, 2), по сей причинѣ обличай ихъ нещадно (Тит. 1, 13). Въ дѣлѣ руководства важенъ примѣръ личной жизни пастыря. Подчиненные обычно смотрятъ на нравы начальниковъ, какъ образецъ, и подражаютъ имъ. По слову Ап. Павла, самъ пастырь долженъ быть первообразомъ въ жизни, являясь передъ другими, какъ образъ, какъ одушевленный законъ, какъ правило и уставъ жизни благой“ (Б. на I Тим. 178).

Характеръ церковныхъ наказаній по Златоусту.

Какъ крайнюю мѣру къ побужденію и исполненію церковнаго закона, пастырь имѣетъ наказаніе; но, въ отличіе отъ государственныхъ, они чужды матеріальнаго характера, отличны по цѣли, имѣя въ виду исправленіе, отличны и по примѣненію ихъ. Они не касаются политическихъ или соціальныхъ положеній грѣшниковъ, а состоятъ въ лишеніи или ограниченіи права пользованія благами, даруемыми Церковью.

Проф. Бердниковымъ собраны мѣста Св. Писанія, относящіяся къ церковному суду.

О судѣ надъ мірянами: Мѳ. 18, 15—18; Іоан. 20, 22, 23; 1 Кор. 5, 1—11; 2 Кор. 2, 6—11; 2 Сол. 3, 6, 14, 15; **1 Тим. 1, 20;** пр. Ап. 52; **О судѣ надъ клириками:** 1 Тим. 5, 19, 20; пр. Ап. 31, 32, 74, 75;

О наказаніи мірянамъ: Іуд. 22, 23; 2 Іоан. 10, 11; 1 Іоан. 2, 19; 1 Кор. 5, 1—11; 16, 22; 2 Кор. 2, 9—11; 2 Сол. 3, 6, 14, 15; 1 Тим. 1, 20; Тит. 3, 10; Гал. 1, 8, 9; пр. Ап. 9, 10, 12, 13, 24, 31, 48, 51, 63—73, 84; **о наказаніи клирикамъ:** пр. Ап. 3, 5—8, 11, 12, 15, 16, 20, 23, 25, 27 — 31, 35, 36, 42—60, 62—70, 72, 76, 81—84; о принятіи въ общеніе кающихся: 2 Кор. 2, 5, 10; пр. Ап. 52; **о покаяніи:** 1 Іоанн. 5, 16; 1 Іоан. 1, 9; 2, 1, 2; Кор. 12. 21; о неумѣстности въ Церкви наказаній матеріальнаго свойства: Лук. 22, 50, 51; Мѳ. 13, 28, 29; 26, 51—53; Іоан. 18, 11; пр. Ап. 27.

Какъ крайняя мѣра противъ самыхъ упорныхъ грѣшниковъ есть анаѳема. „Что значитъ анаѳема? Не то ли, что такой то сдѣлался жертвой дьявола, не имѣлъ права на спасеніе, былъ отверженъ отъ Христа? Анаѳема совершенно отлучаетъ отъ Христа?“ (Сл. на р. сл. II, 326-7). „Что есть отлученіе? Послушай, что говоритъ самъ Павелъ: аще кто не любитъ Господа Іисуса Христа, да будетъ проклятъ (1 Кор. 17, 22), т. е. да будутъ прерваны съ нимъ связи и сдѣлается онъ для всѣхъ чуждъ. Какъ никто не смѣетъ касаться безъ нужды руками или прикасаться къ дару, который по-

священъ Богу, такъ и отлученнаго отъ Церкви отсѣкая отъ всѣхъ, и какъ бы сколько можно болѣе отдѣляя, Апостолъ въ противоположномъ смыслѣ называетъ именемъ отложеннаго дара (ἀνάθημα) и тѣмъ предувѣдомляетъ всякаго, чтобы онъ со страхомъ удалялся и бѣжалъ прочь отъ такого человѣка. Къ дару никто не осмѣливался приближаться изъ уваженія; съ отлученнымъ же прерывали связи по противоположному чувству. Въ обоихъ случаяхъ одинаково прерывается связь и предметъ дѣлается для людей чуждымъ" (Б. на Рим. 390). Самъ Златоустъ подвергъ отлученію за посѣщеніе театральныхъ зрѣлищъ вопреки его увѣщаніямъ. Съ отлученнымъ должны прекращаться не только церковныя, но и житейскія отношенія. Златоустъ говоритъ пасомымъ: „Пусть отлученный отверженъ будетъ и вами и станетъ общимъ врагомъ... Сдѣлайте вотъ что: не разговаривайте съ нимъ, не принимайте его въ домъ, не раздѣляйте съ нимъ трапезу, не имѣйте съ нимъ общенія ни при входѣ, ни при выходѣ, ни на торжищѣ" (Сл. на р. сл. II, 347).

Церковное отлученіе (анаѳема) не ограничивается внѣшнимъ отдѣленіемъ виновнаго отъ общества другихъ христіанъ, ибо одновременно грѣшникъ исключается изъ числа членовъ Церкви Самимъ Богомъ (Мѳ. 18. 18.) Небо получаетъ начало суда съ земли. Судья судитъ на землѣ, а Владыка слѣдуетъ за рабомъ; что послѣдній присуждаетъ внизу, то Онъ утверждаетъ горѣ". (Сл. на р. сл. 1, 255). „Преступно не столько дѣланіе грѣха, сколько безстыдство послѣ грѣха". „Грѣшникъ подвергается анаѳемѣ послѣ нераскаянія въ 3 судахъ" (Мѳ. 18, 15-17).

Преданіе сатанѣ—особая форма отлученія.

Отлученіе дѣлается ради нравственнаго исправленія грѣшника; при раскаяніи грѣшникъ принимается опять въ общеніе церковной властью.

„Я хотя съ прискорбіемъ не пожалѣю наложить тягчайшее наказаніе, ибо гораздо лучше испытать скорѣе здѣсь, избавиться отъ будущаго наказанія" (Сл. на разн. сл. II, 348).

„Весьма справедливо будетъ назвать Церковь и судилищемъ и врачебницей, и училищемъ любомудрія, и мѣстомъ, гдѣ назидается душа. А что духовное начальство есть власть самая кроткая, несмотря на большую его взыскательность, сіе увидите изъ слѣдующаго: гражданскій начальникъ, поймавъ прелюбодѣя, тотчасъ наказываетъ его, но какая отъ того польза? Это значитъ не порокъ истребить, но отринуть уязвленную душу. Духовный же начальникъ, нашедъ виновнаго, спѣшитъ не наказывать его, но изгнать изъ него страсть. А ты дѣлаешь такъ, если бы при случившейся болѣзни, не болѣзнь сталъ унимать, а отсѣкъ бы голову. Не такъ я дѣлаю — я отсѣкаю самую болѣзнь. Я удаляю таковаго отъ Св. Таинъ и изъ храма. Когда же онъ возстанетъ и очистится отъ грѣха и исправится черезъ покаяніе, опять воспринимаю. Церковь есть духовная баня, многоразличны-

ми способами покаянія омывающая не нечистоту тѣла, а скверну души. Ты, если отпускаешь его не наказаннымъ, дѣлаешь еще худшимъ, а, если наказываешь, оставляешь неизлѣченнымъ; но я не оставляю безъ наказанія и не наказываю какъ ты; я вмѣстѣ и налагаю наказаніе, какое мнѣ прилично, и исправляю то, что имъ сдѣлано" (Б. на 2 Кор. 347-8). Церковная власть существуетъ въ Церкви для раздаянія благодатныхъ даровъ и для наблюденія за соблюденіемъ христіанскихъ заповѣдей. Государство, признавая Церковь, какъ Божественное учрежденіе, не можетъ не признавать и ея особой миссіи и отказывать ей въ правѣ на свободное ея выполненіе.

Мы нарочно подробно остановились на ученіи Златоуста о Церкви, ибо на каждомъ шагу, изучая Никоновскія идеи, будемъ видѣть, что именно Златоустъ былъ главной основой ихъ и опорой. Показанное нами его ученіе о Церкви, о церковномъ законѣ и церковной власти достаточно иллюстрируютъ, что Церковь есть совершенно самобытный, самостоятельный по происхожденію союзъ, имѣющій свои особыя цѣли и средства, а потому, если глава другого союза—государства усваиваетъ себя ея функціи, то этимъ онъ совершаетъ захватъ, объясняющійся недостаточнымъ пониманіемъ того, что передъ нимъ—не языческая религія, а совершенно другая, а потому и отношенія къ ней со стороны государства, признающаго христіанство, должно быть совершенно иное. Это обстоятельство повело къ тому, что христіанскіе церковные дѣятели принуждены были отстаивать въ государствѣ самостоятельное положеніе Церкви, какъ особаго учрежденія, въ тѣ времена, когда языческая традиція въ отношеніи къ религіи прорывалась наружу въ дѣйствіяхъ императоровъ. Фокусомъ, гдѣ скрещивались эти разнородныя стремленія, и была царская власть. Естественно, что Церковь не могла признать за нею тѣхъ указанныхъ нами полномочій, которыя та имѣла въ религіозныхъ дѣлахъ во времена язычества, ибо они стали для нея jura intrasacra.

ГЛАВА II.

О царской власти въ Византіи въ отношеніи къ Церкви.

Отношеніе императора къ Церкви Христіанской послѣ признанія христіанства. — Живучесть идеи понтифексъ максимуса. — Политика Константина Великаго въ отношеніи Церкви и политика другихъ императоровъ, признавшихъ новое отнощеніе къ новой религіи. — Императоръ Констанцій. — Златоустъ о защитѣ правъ Церкви отъ мірской власти. — Неизбѣжность протеста служителей Церкви противъ стремленій нѣкоторыхъ императоровъ поставить христіанскую Церковь на положеніе, занимавшееся языческой религіей. Борьба противъ идей императора-понтифексъ максимуса. — Покушеніе на каноны въ эпоху монофизитскихъ споровъ. — Юстиніанъ. — Епископъ Факундъ Герміанскій. — Теорія императорской власти, опирающаяся на библейское представленіе. — Георгій Писидійскій. Максимъ Исповѣдникъ. — Св. папа Григорій Двоесловъ. — Іоаннъ Дамаскинъ. — Өеодоръ Студитъ. — Императоръ Левъ Исавръ. Эклога. Теорія иконоборствующихъ объ императорѣ-первосвященникѣ. — Система Эпанагоги. — Принципъ защиты истинной вѣры императорами. — Идея императора - Божіяго слуги, и императора - отраженія Божественнаго Разума. — Теорія симфоніи въ VI новеллѣ Юстиніана. — Теорія первосвященника - царя. Ея внутреннее содержаніе. — Пріоритетъ канона передъ свѣтскимъ закономъ и принципъ обязательности канона для императора. Өеодоръ Студитъ. — Патріархъ Николай Мистикъ о значеніи соблюденія канона царями. — Өеодоръ Студитъ о своихъ идейныхъ противникахъ въ борьбѣ за канонъ. — Зилоты и экономисты. — Обязанность монаховъ въ борьбѣ за канонъ по Өеодору Студиту. — Споры о правахъ императоровъ въ церковныхъ дѣлахъ XI, XII и XIII вѣковъ. Императоръ Константинъ Дука. — Императоръ Алексѣй Комненъ. — Вальсамонъ о верховенствѣ канона надъ закономъ. — Императоръ Андроникъ Палеологъ. — Теорія Димитрія Хоматина и Вальсамона о царскомъ миропомазаніи. — Императоръ - покровитель всѣхъ православныхъ христіанъ. Патріархъ Антоній. — Причины неуспѣха въ примѣненіи на практикѣ Византіи идей защиты церковной независимости. — Идея оцерковленія государства. — Отраженіе идеи понтифексъ максимусъ въ быту и жизни Византійскаго императора. — Идея охраны Церкви императоромъ на Соборахъ. — Праздничные выходы Византійскихъ императоровъ. — Византійскій базилевсъ и Московскій царь воплощаютъ разныя идеи. — Положеніе патріарха въ Византійскомъ государственномъ строѣ, и участіе царя, какъ экдика Церкви въ его избраніи.—Право печалованія патріарховъ, какъ дополненіе къ идеѣ царской власти. — Резюмэ о теченіяхъ мысли Византійской объ императорской власти. Анализъ церковныхъ полномочій проф. Заозерскаго. — Церковь въ смыслѣ юридическомъ. — О свойствахъ церковной власти. — Полномочія церковной власти. — Классификація полномочій церковной власти въ католической наукѣ. — О власти ученія. — Законодательная власть Церкви основывается на полномочіи ученія. — О полномочіи пастырства. — Полномочія правительственныя, вытекающія изъ полномочій священной власти. Полномочія законодательства. Кому принадлежитъ право законодательства въ Цер-

кви. Объ измѣняемости канововъ. — Полномочія надзора въ составѣ правительственныхъ полномочій Церкви—производныхъ изъ полномочій священной власти. — Полномочія суда въ составѣ правительственныхъ полномочій Церкви. — Различія церковнаго суда jure divino и по делегаціи отъ государственной власти. — Права императора въ церковномъ управленіи происходили отъ делегаціи со стороны власти церковной. — Византійскій законъ признавалъ Церковь, какъ самостоятельный правовой организмъ.

Отношеніе императора къ Церкви Христіанской послѣ признанія христіанства.

Чтобы уяснить и оцѣнить то положеніе, которое занимаетъ ученіе Патріарха Никона о царской власти, какъ о верховномъ органѣ государства, въ исторіи русской политической мысли, необходимо обозрѣть въ общихъ чертахъ тѣ элементы, изъ которыхъ складывалось вообще ученіе объ этой власти и ея отношеніи къ Церкви ко времени Патріарха Никона. Въ этомъ отношеніи нашему обзору подлежатъ тѣ Византійскія идеи, которыя перешли къ намъ вмѣстѣ съ самими учрежденіями. Эти идеи въ новыхъ историческихъ условіяхъ были переработаны въ соотвѣтствіи съ тѣмъ, что можно назвать національнымъ характеромъ, и съ тѣмъ, что составляетъ основныя черты народнаго міросозерцанія: однако и на новой почвѣ мы встрѣчаемъ тѣ же основныя теченія, которыя характеризуютъ собою Византійскую мысль о царѣ. Одна сторона въ этомъ вопросѣ привлекаетъ наше особое вниманіе именно потому, что ей удѣлено особое вниманіе патріархомъ Никономъ, именно отношеніе царя къ Церкви. Эта именно сторона особенно занимала Византійскую мысль, и въ ней отражались, какъ въ фокусѣ, принципіальныя расхожденія въ пониманіи не только царской власти, но и господствующія идеи о томъ общественномъ союзѣ, который именуется государствомъ. Осознанная истина или даже просто извѣстная доктрина не сразу получаетъ свое осуществленіе въ жизни, а задерживается въ этомъ осуществленіи обычаями, психологическими навыками, которые еще труднѣе оставляются, чѣмъ идеи.

Такіе глубокіе изслѣдователи общественныхъ учрежденій, какъ Токвиль, показалъ въ своемъ сочиненіи „Старый порядокъ и революція", что общественныя учрежденія настолько сростаются съ психологіей народа, что самыя крупныя перемѣны въ ихъ организаціи, направленныя даже къ искорененію всякой памяти о старомъ, приводятъ обычно въ ходѣ своей эволюціи къ тому, что появляется учрежденіе, отличающееся отъ того, которому оно пришло на смѣну, только названіемъ отражая господство старыхъ идей. На этотъ консерватизмъ въ правѣ указалъ еще Мефистофель Фаусту, говоря о законахъ и правахъ, какъ о старой болѣзни, переходящей отъ поколѣнія къ поколѣнію. Едва-ли можно найти лучшее подтвержденіе этой мысли, чѣмъ на объемѣ тѣхъ правъ, которыя завѣщалъ древній Римскій императоръ своимъ преемникамъ и подражателямъ. Онъ—понти-

фексъ максимусъ продолжаетъ свое бытіе полтора тысячелѣтія, несмотря на то, что пришелъ Тотъ, Кто сказалъ „воздайте Кесарево Кесарю и Божіе Богу“ и создалъ Церковь съ обѣтованіемъ, что „врата адовы не одолѣютъ ю“; несмотря на то, что за бытіе ея пролита кровь великаго сонма мучениковъ, начиная съ того, кто, слѣдуя своему Учителю, говорилъ, что слѣдуетъ повиноваться Богу болѣе, нежели людямъ, и мысль человѣческая озарена по этому вопросу трудами Златоуста, Аѳанасія Великаго, Августина, Василія Великаго, Максима Исповѣдника, папы Григорія Двоеслова, папы Льва Великаго, Іоанна Дамаскина, Ѳеодора Студита и многихъ другихъ. Идея Аристотеля объ автаркіи и идея классическаго Рима о юридическомъ полновластіи государства проникла собой даже враждебныя абсолютизму государей демократическія теоріи народнаго суверенитета (Руссо) и привела на практикѣ въ эпоху французской революціи къ такой же абсолютной власти народныхъ собраній съ объявленіемъ самодержавнымъ народомъ обязательной для гражданъ религіи Разума и Верховнаго Существа. Идеями этого государственнаго всемогущества пропитаны ученія современнаго соціализма и коммунизма. Она же лежитъ въ основѣ ученія о суверенитетѣ, какъ неограниченной государственной власти, съ которымъ ведетъ борьбу другое теченіе государственной науки, которое видитъ въ суверенитетѣ понятіе чисто правовое, а не метаюридическое.

Живучесть идеи Pontifex Maximus. Такъ идея **Pontifex Maximus** въ государствѣ, признавшемъ христіанство, воскресала въ дѣяніяхъ и рѣчахъ императора аріанина Констанція, императора иконоборца Льва Исавра; она же просвѣчиваетъ иногда и въ посланіяхъ правовѣрныхъ императоровъ Комниновъ и Исаака Ангела и въ толкованіяхъ на правила Церкви знаменитаго канониста XII вѣка Ѳеодора Вальсамона (впослѣдствіи Антіохійскаго Патріарха). Ею насыщено и то сочиненіе, которое послужило для многихъ историковъ исходной точкой для сужденія о дѣлѣ Патріарха Никона и о немъ самомъ. Мы имѣемъ въ виду составленную въ 1667 году на греческомъ языкѣ исторію дѣла Патріарха Никона его главнымъ противникомъ, запрещеннымъ и лишеннымъ сана, Митрополитомъ Газскимъ Паисіемъ Лигаридомъ, совмѣстившимъ въ своемъ лицѣ величайшія умственныя способности съ высшей степенью безнравственности. Мы останавливаемся на этомъ сочиненіи сейчасъ потому, что, будучи апологіей цезарепапизма въ XVII вѣкѣ, оно показываетъ живучесть этой идеи, несмотря на ея нехристіанскій характеръ, спустя много вѣковъ послѣ принятія христіанства, какъ государственной религіи.

Отдавъ силу своего ума на служеніе боярской партіи при дворѣ Алексѣя Михайловича, онъ далъ принципіальныя основы врагамъ Патріарха Никона для борьбы противъ него

и свое личное руководство въ борьбѣ въ теченіе 1662—1666, т. е. до самаго паденія Патріарха Никона. Его сочиненіе было посвящено царю Алексѣю Михайловичу; оно переведено съ греческаго на англійскій языкъ и издано въ 70-хъ годахъ XIX вѣка Palmer'омъ въ его III томѣ подъ заглавіемъ:[9] „History of the condemnation of the Patriarch Nicon by a plenary Council of the orthodox catholic Eastern Church, held at Moscow A. D. 1666—1667: writen by Paisius Ligarides of Scio, ex-alumnus of the Greek College at Rome and ex-metropolitan of Gaza in the orthodox Eastern Church, who conducted the proceedings against Nicon, and dedicated this history of them to his patron the tsar Alexis Michailovitch".

Намъ придется много говорить о Паисіи Лигаридѣ, по преимуществу о другомъ его сочиненіи, которое было составлено въ 1662 г. и фигурировало въ боярской средѣ въ рукописяхъ въ видѣ вопросовъ-отвѣтовъ боярина Семена Лукьяновича Стрешнева и Паисія Лигарида. Оно то и вызвало обширныя возраженія Патріарха Никона, которыя въ англійскомъ текстѣ составляютъ 615 страницъ, а въ рукописи 945, изъ которыхъ мы и почерпаемъ свѣдѣнія о взглядахъ Патріарха Никона, до сихъ поръ въ русской литературѣ сообщаемыхъ въ видѣ преломленномъ черезъ индивидуальныя воззрѣнія писателей, писавшихъ о немъ. Сужденія о Патріархѣ Никонѣ въ литературѣ отражаютъ на себѣ обычно игнорированіе его собственныхъ заявленій, тенденціозное вливаніе въ иныя его заявленія смысла, котораго онъ самъ съ ними не связывалъ. Много мѣшало правильному пониманію его взглядовъ на царскую власть, какъ отсутствіе сопоставленій ихъ съ тѣми святоотеческими источниками, изъ которыхъ они вытекали, такъ и игнорированіе того переворота въ пониманіи полномочій государственной власти вообще и власти императора въ частности, который произведенъ появленіемъ христіанства. Здѣсь то мы и наталкиваемся на необходимость уясненія отношенія къ религіи Римскихъ языческихъ императоровъ, отношенія, легшаго въ основу Римскихъ церковно-государственныхъ отношеній, отношенія, пережившаго даже признаніе христіанства Римскимъ государствомъ, несмотря на то, что новая религія въ принципѣ отвергала языческое пониманіе государства, какъ самодовлѣющаго союза. Но что такое была Римская государственная религія и Римское сакральное право, въ какомъ отношеніи стояли къ нимъ императоры, и въ чемъ было отличіе христіанской религіи? Разъясненіе этого вопроса, о ко-

[9]) „Исторія осужденія Патріарха Никона большимъ Соборомъ Православной Каѳолической Восточной Церкви, состоявшимся въ Москвѣ въ 1666—1667 г., написанная Паисіемъ Лигаридомъ съ Хіоса, бывшимъ ученикомъ Греческой Коллегіи въ Римѣ, бывшимъ Митрополитомъ Газскимъ въ Православной Восточной Церкви, который руководилъ дѣломъ противъ Никона и посвятилъ эту исторію своему покровителю царю Алексѣю Михайловичу".

торомъ мы уже говорили, и являлось необходимымъ для уясненія и того, почему христіанство, въ лицѣ своихъ святителей и ученыхъ, не могло примириться съ продолженіемъ такого же отношенія императоровъ къ Церкви Христіанской и способствовало проведенію въ Византійской государственной жизни иного типа отношеній между Церковью и государствомъ, который и былъ поставленъ руководящимъ принципомъ многими христіанскими писателями и христіанскими императорами Византіи. Встрѣча идей языческаго Рима съ христіанскимъ церковнымъ міровоззрѣніемъ и обусловила собой многовѣковую борьбу въ пониманіи самой царской власти.

Политика Константина Великаго въ отношеніи Церкви и политика другихъ императоровъ, признавшихъ новое отношеніе къ новой религіи.

Церковь должна была бы послѣ ея признанія естественно занять тотъ уголокъ въ Римскомъ государствѣ, которое занимало jus sacrum въ языческомъ Римскомъ государствѣ. Этого не случилось. Богооткровенная религія не могла обезличиться передъ государствомъ и потерять свою автономію во внутреннихъ дѣлахъ. Церковь и ея Епископатъ не могли ограничиться положеніемъ понтификальной коллегіи, и законъ не могъ замѣнить канонъ. **Константинъ Великій** отказался отъ права законодательства въ дѣлахъ культа. Когда донатисты аппеллировали къ нему на Епископскій судъ, то онъ сказалъ: „Какая безумная дерзость. Они предметы небесные превращаютъ въ земные, аппеллируютъ ко мнѣ, какъ будто дѣло касается гражданскихъ дѣлъ". Константинъ отдѣлялъ дѣла церковныя отъ дѣлъ гражданскихъ и первыхъ не подчинялъ государственному закону. Отцамъ, не присутствовавшимъ на Никейскомъ Соборѣ, онъ писалъ объ его постановленіяхъ: „Устроенное по боговдохновенному рѣшенію столькихъ и такихъ святыхъ Епископовъ съ радостью примите, какъ Божественную заповѣдь, ибо все, что постановлено на Святыхъ Соборахъ Епископовъ, должно быть приписано Божественной волѣ". Соборъ для Константина былъ высшей церковной инстанціей, которая можетъ судить самого императора понтифекса. Константинъ не вмѣшивался во внутреннія дѣла Церкви; самые государственные законы онъ преобразовывалъ по возможности въ духѣ Церкви (законъ о родствѣ, о гладіаторахъ, бояхъ и т. д.). Если самъ Константинъ на практикѣ не всегда оставался вѣренъ своей теоріи и порывался свою волю поставить надъ канономъ, то на дальнѣйшемъ протяженіи исторіи Византіи мы постоянно встрѣчаемъ борьбу противъ императорскихъ покушеній на ту систему церковно-государственныхъ отношеній, которая была санкціонирована св. отцами Церкви.

Императоръ Констанцій. Въ эпоху аріанскихъ споровъ сочувствовавшій аріанству императоръ **Констанцій** хотѣлъ направить по своему усмотрѣнію опредѣленія догматическія и самые Церковные Соборы готовъ былъ уподобить понтификальнымъ коллегіямъ, которыя понтификсъ максимусъ могъ собирать и распускать по своему усмотрѣнію. Онъ считалъ императорскую волю выше апостольскихъ и церковныхъ постановленій. Когда на Миланскомъ Соборѣ 355 года, судившемъ Аѳанасія Великаго, Епископы замѣтили, что нельзя судить отсутствующаго Епископа, то императоръ отвѣтилъ: „моя воля—канонъ". Отцы собора приняли слова императора, какъ богохульство, и напомнили верховному понтифексу, что Давшій Цезарю власть можетъ и отнять ее, что императоръ не долженъ смѣшивать церковныхъ дѣлъ со свѣтскими. **Осія Кордубскій** писалъ императору: „Не вмѣшивайся въ дѣла существенно церковныя и не давай намъ приказанія о нихъ. Воздайте, написано, Кесарево Кесарю и Божіе Богу. Ни намъ не позволено начальствовать на землѣ, ни ты, царь, не имѣешь власти курить ѳиміамъ". Этотъ отвѣтъ показывалъ Констанцію, что его воля не можетъ стать правиломъ для Церкви, и Констанцій призналъ самостоятельность и неприкосновенность канона.

Златоустъ о защитѣ правъ Церкви отъ мірской власти. Хотя **слѣдующіе** императоры занимались охраной государственнаго закона отъ якобы покушеній на него церковнаго канона, но и они уже не рѣшаются ставить церковное право въ границы языческаго jus sacrum: старому Римскому принципу Reipublicae nihil amplius esse praestandum нанесенъ рѣшительный ударъ. **Златоустъ** заявляетъ, что Церковь не область Кесаря, а Божія. Постановленіе государственной власти въ дѣлахъ религіи не можетъ имѣть церковнаго значенія. Только воля Божія можетъ быть источникомъ церковнаго закона. Носящій діадему не лучше послѣдняго гражданина, когда онъ долженъ быть обличенъ и наказанъ. Церковная власть должна твердо стоять за свои права, если власть гражданская вмѣшивается въ ея сферу. Она должна знать, что иные предѣлы царской власти и иные предѣлы священства, и послѣднее больше первой". Такъ охранялъ священникъ Азарія права Церкви по отношенію къ іудейскому царю Озіи, когда тотъ сталъ превозноситься выше своего достоинства и вошелъ въ святая святыхъ для воскуренія ѳиміама. „Нѣсть твое, царь, да кадиши ѳиміамъ въ святая святыхъ; ты преступаешь предѣлы, присвояешь не данное тебѣ; посему ты потеряешь и то, что получилъ... Нѣсть твое кадити, но священникамъ. Это не твое, а мое. Похитилъ ли я твою порфиру? Не похищай же ты моего священства". „Видишь ли, говоритъ **Златоустъ**, душу священника, исполненнаго великаго дерзновенія и высокихъ мыслей? Онъ не посмотрѣлъ на величіе власти... Онъ

готовъ былъ лучше положить душу свою внутри святилища, нежели взирать на оскорбленіе священныхъ законовъ. Подлинно, нѣтъ ничего безсильнѣе преступающаго Божественные законы, равно, какъ нѣтъ ничего сильнѣе защищающаго Божественные законы (Сл. на раз. м. 1, 256-7). Но царь Озія не послушался, а надмеваясь гордостью вошелъ въ святилище, открылъ святая святыхъ и хотѣлъ курить ѳиміамъ. Что же Богъ, когда такимъ образомъ священникъ былъ презрѣнъ и достоинство священника было попрано, и уже священникъ не могъ сдѣлать ничего, ибо дѣло священника только обличать и показывать дерзновеніе, а не употреблять оружіе? Когда священникъ обличалъ, а царь не послушался, но взялся за оружіе и воспользовался своей властью, то священникъ сказалъ Богу: я сдѣлалъ свое дѣло, больше ничего сдѣлать не могу, помоги попираемому священству; законы разрушаются, правила ниспровергаются. Что же Человѣколюбецъ? Онъ наказалъ дерзкаго, и тотчасъ проказа взыде на чело его (2 Пар. 26, 19). Богъ какъ бы начерталъ одушевляемый законъ, который говорилъ: не дѣлай того, чтобы не потерять того же“ (Сл. на р. м. 1, 247, 248).

Григорій Назіанзинъ говорилъ царю: „Законъ Христа подчиняетъ васъ нашей власти и нашему суду. Ибо и мы господствуемъ, и наша власть выше вашей“.

Передъ нами проходитъ рядъ императоровъ, признающихъ самостоятельную отъ государства сферу Церкви, а съ другой стороны рядъ св. отцовъ, защищающихъ ее отъ посягательства государей, на нее покушающихся.

Когда къ императору **Валентиніану** обратились Фракійскіе и Виѳинскіе Епископы за дозволеніемъ составить Соборъ, онъ отвѣчалъ: „Я только мірянинъ и не могу вмѣшиваться въ дѣла вѣры, это въ вашей власти; собирайтесь, гдѣ хотите“. Онъ презиралъ Епископовъ, говорившихъ, что они слѣдовали вѣрѣ императора; такіе, по его мнѣнію, пренебрегаютъ заповѣдью: „Воздайте Кесарю Кесарево и Божіе Богу“. **Аркадій** и **Гонорій** говорили: quoties de religione agitur, episcopos convenit judicare [10]. **Императоръ Маркіанъ**, по словамъ Факунда, считалъ нечестивымъ и святотатственнымъ вести какія-либо разсужденія послѣ Архіерейскаго рѣшенія и разсуждать о томъ, что обсуждено и правильно рѣшено. Императоръ **Ѳеодосій I**, не допущенный въ храмъ Епископомъ Амвросіемъ и подвергнутый церковному запрещенію за умерщвленіе Солунцевъ, благодарилъ за наученіе и говорилъ, что понялъ разницу между императоромъ и священствомъ. Императоръ **Ѳеодосій II**, посылая коммиссаровъ на Ефесскій Соборъ, приказалъ въ инструкціи своимъ коммиссарамъ не вмѣшиваться въ раз-

---

[10]) „Всякій разъ, какъ идетъ дѣло о религіи, судить должны Епископы“.

сужденія о вѣрѣ, ибо никому изъ тѣхъ, кто не принадлежитъ къ сонму святѣйшихъ Епископовъ, непозволительно вмѣшиваться въ церковные вопросы. Однако, практика жизни не всегда соотвѣтствовала такому правосознанію и вызывала къ жизни защиту Церкви со стороны Епископата.

Неизбѣжность протеста служителей Церкви противъ стремленій нѣкоторыхъ императоровъ поставить Христіанскую Церковь на положеніе, занимавшееся языческой религіей. Борьба противъ идей императора-понтифекса максимуса.

Святой Аѳанасій Великій предпочиталъ изгнаніе несправедливымъ требованіямъ аріанствующихъ императоровъ. **Василій Великій** не склонился передъ угрозами префекта, посланнаго императоромъ для привлеченія его къ аріанству. **Св. Іоаннъ Златоустъ**, по выраженію Сократа, пользовался свободой слова для обличенія императрицы Евдокіи и временщика Евтропія и возглашалъ превосходство священства надъ царской властью. **Осія**, по выраженію Св. Аѳанасія, царскія угрозы почиталъ дождевыми каплями и дуновеніемъ вѣтра. Когда Констанцій уговаривалъ его подписаться подъ осужденіемъ Аѳанасія, то онъ смѣло, не колеблясь отвѣчалъ императору: „Не вступай въ дѣла церковныя и не давай намъ приказаній о нихъ“. **Діонисій, Евсевій, Люциферъ** на Миланскомъ Соборѣ съ великимъ дерзновеніемъ, борьбой и угрозами убѣждали Констанція не разстраивать дѣлъ Церкви и Римскаго народоправленія не смѣшивать съ церковными постановленіями (цитаты изъ Аѳанасія Великаго изъ Migne у Доброклонскаго). Люциферъ писалъ императору: „Подумай, поставленъ ли ты судьей надъ нами; подумай, для того ли ты поставленъ императоромъ, чтобы насъ своимъ оружіемъ принуждать исполнять волю твоего друга діавола; для тебя существуетъ правило не только не господствовать надъ Епископами, но и повиноваться ихъ рѣшеніямъ настолько, что, если бы ты попытался уничтожить ихъ опредѣленія, то подлежалъ бы смерти“. **Иларій** писалъ императору: „Ты тиранъ не въ человѣческихъ, а въ Божественныхъ дѣлахъ“. **Святой Амвросій** не боялся выступать противъ интригъ императрицы Юстины и императора Валентиніана II, предпринятыхъ ими въ пользу аріанства, и отказался, вопреки императору, вступить въ пренія съ аріанами, заявивъ, что Епископамъ, а не свѣтской власти принадлежитъ право рѣшать вопросы вѣры. Когда императоръ приказалъ въ наказаніе отобрать храмъ, онъ отвѣчалъ: „Ни мнѣ непозволительно отдавать его, ни тебѣ, императоръ, принимать; ты не имѣешь права вторгаться въ частный домъ; думаешь ли ты, что можно отнять домъ Божій? Говоришь: императору все позволительно, все ему принадлежитъ; отвѣчаю: не превозносись, императоръ, не думай, что имѣешь какое-либо императорское право на то, что есть Божіе. Не надмевайся, но, если хочешь дальше царствовать, будь покоренъ Богу“.

Смыслъ всѣхъ заявленій императору отъ Аѳанасія Великаго и другихъ отцовъ Церкви сводится къ слѣдующему: „Перестань, умоляемъ тебя, вспомни, что и ты человѣкъ смертный, убойся дня суднаго, сохрани себя на оный чистымъ. Не вступайся въ дѣла существенно церковныя и не давай намъ приказаній о нихъ; а лучше принимай ученіе отъ насъ. Тебѣ вручилъ Богъ царство, а намъ ввѣрены дѣла Церкви. Какъ восхищающій себѣ твою власть противорѣчитъ учредителю Богу, такъ бойся и ты, чтобы, захватывая въ свои руки церковныя дѣла, не подпасть отвѣтственности въ тяжкой винѣ. Написано: воздай Кесарево Кесарю и Божье Богови. Посему, какъ намъ не позволено властвовать на землѣ, такъ и ты, царь, не имѣешь власти приносить кадило“.

IV Всел. Соб. постановилъ: „Никакой прагматическій указъ, противный канонамъ, не долженъ имѣть силы; должны преимуществовать каноны отцовъ“. Эта резолюція Собора была принята для государства и императоромъ Маркіаномъ:

„Omnes pragmaticas sanctiones, quae contra canones ecclesiasticas interveniunt gratiae vel ambitionis elicitae sunt, robore suo et firmitate vacuas cessare praecipimus“ [11]).

По смыслу **постановленія IV Вселенскаго Собора** воля императора не имѣетъ для Церкви обязательнаго значенія. Лишь сама Церковь можетъ придать императорскому постановленію силу канона. Императоръ **Маркіанъ** на IV Вселенскомъ Соборѣ предложилъ проектъ правилъ на разсмотрѣніе отцовъ съ просьбой объ его утвержденіи

Покушенія на каноны въ эпоху монофизитскихъ споровъ.

Но позже въ періодъ монофизитскихъ и монофелитскихъ споровъ канонъ опять испытываетъ покушеніе со стороны императоровъ. Императоры **Зенонъ и Василискъ** издавали вѣроисповѣдные указы, не считавшіеся достаточно съ опредѣленіями IV Всел. Собора, якобы въ цѣляхъ возстановленія общественнаго спокойствія, стражами коего они себя почитали. Это было восхищеніе императорами на себя того, что не дано императорамъ, хотя это вторженіе и не имѣло, можетъ быть, принципіальнаго характера: уже со временъ императора Граціана императоры не именовались верховными понтифексами; таковымъ не считалъ себя и императоръ **Юстиніанъ**. Однако, на практикѣ онъ создавалъ систему, которая таила въ себѣ опасности для канона, въ силу

Юстиніанъ.

языческой традиціи понтифекса максимуса, не легко вытѣсняемой изъ жизни, дававшей почву для злоупотребленія императоровъ при забвеніи того положенія, что они

[11]) „Мы лишаемъ силы и твердости всѣ прагматическіе указы, противорѣчащіе канонамъ, изданные изъ соображеній фаворитизма или честолюбія“.

не могутъ простираться на область церковныхъ отношеній, послѣ признанія христіанства государствомъ. Правда, въ **новеллахъ Юстиніана** каноны считаются почти такъ же священными, какъ догматы вѣры. Въ церковной сферѣ опредѣленія Церкви почитаются имѣющими силу сами по себѣ, отступленія отъ нихъ судятся самой Церковью. Юстиніанъ дѣлалъ болѣе того; онъ включалъ опредѣленія Церкви въ сводъ государственныхъ законовъ, черезъ что они становились подъ охрану не одного церковнаго, но и государственнаго закона. 137 Новелла признаетъ разницу между канономъ и закономъ. Законъ ограждаетъ общественную безопасность и ввѣренъ императору, а установленіе каноновъ и надзоръ за ихъ наблюденіемъ ввѣренъ Епископамъ. Codex Just. tit. 2 lex 12 считаетъ императорскій законъ по внутреннимъ дѣламъ Церкви, противный церковнымъ канонамъ, не имѣющимъ силы. Однако, на ряду съ этими постановленіями, дающими торжество канону, у Юстиніана воскресаетъ на практикѣ и старый Римскій принципъ: „Quod principi placuit legis habet vigorem", благодаря фактическому вмѣшательству императора во всѣ церковныя дѣла. Кромѣ того, дѣлаясь закономъ, канонъ теряетъ свою обособленность, а всевластный императоръ, комментируя канонъ, ставшій закономъ, черезъ это возносится самъ надъ канономъ; онъ получаетъ возможность по своему раскрывать содержаніе канона. Самъ Юстиніанъ, на основаніи вѣры и опредѣленія каноновъ, развилъ необыкновенно широкую дѣятельность. Нѣтъ такого правоотношенія къ Церкви, на которое не простиралась бы дѣятельность императора Юстиніана. Опредѣленіе іерархическаго порядка Патріарховъ, правила избранія, поведенія и взаимоотношенія Епископовъ, клириковъ, монаховъ, наказаніе клириковъ, церковныя имущества—все подверглось его регламентаціи. Епископы получали обширнѣйшія полномочія по государственнымъ дѣламъ; права ихъ по надзору за управленіемъ намѣстниковъ въ провинціяхъ были чрезвычайно обширны; они имѣли право надзора за правосудіемъ, за тюрьмами, принимали отчетъ отъ провинціальныхъ намѣстниковъ и т. д. Однимъ словомъ установленная въ предисловіи къ VI Новеллѣ симфонія Церкви и государства испытывала иногда на практикѣ искаженіе своего истиннаго смысла. Эта симфонія не можетъ мыслиться иначе, какъ въ смыслѣ подчиненій цѣлей государственныхъ цѣлямъ церковнымъ; государство призывается въ ней стремиться къ усовершенію принципа права принципомъ надправовымъ, принципомъ правды, олицетворённымъ Церковью. Но у Юстиніана государство на практикѣ иногда подавляло Церковь, какъ бы давая ей мѣсто внутри себя, и черезъ императорскую власть поглощало de facto, если не de jure, ее въ себѣ.

Епископъ Факундъ Герміанскій.

На эту систему далъ отповѣдь Епископъ **Факундъ Герміанскій** въ такихъ словахъ: „Лучше свѣтской власти держаться внутри своихъ предѣловъ. Всякое дѣло имѣетъ свои мастерскія и своихъ мастеровъ. Не стучатъ наковальни въ ткацкой, и огонь тамъ не трещитъ въ горнахъ. Если дѣла дворца не переносятся въ Церковь, то какъ можно переносить церковныя дѣла во дворецъ“. Церковь не приняла системы поглощенія ея государствомъ и въ томъ скрытомъ видѣ, который иногда вкладывался въ понятіе о системѣ государства - Церкви— двухъ частяхъ одного и тогоже организма.

Теорія императорской власти, опирающаяся на библейскомъ представленіи. Георгій Писидійскій.

Противовѣсомъ этого возрождавшагося на практикѣ Римско-правового понятія о государствѣ, какъ высшемъ принципѣ жизни, и императорѣ—верховномъ понтифексѣ, столь живучаго, что отклики его слышатся на протяженіи столѣтій, явилась теорія, напоминающая взгляды Библіи и Израиля. Эта теорія даетъ твердый фундаментъ для самостоятельной жизни канона, такъ что самая борьба противъ канона принуждена взять другія точки отправленія, и опираться на новыя основанія. Императорская власть уже не можетъ отмѣнить канонъ во имя всемогущей государственной власти, какъ высшаго принципа въ сравненіи съ Церковью, и принуждена **прибѣгать для защиты правъ императора къ церковному принципу** іерархическаго достоинства императора, который выставляется, какъ первосвященникъ. У Drapeyron (L'empereur Héracle et l'Empire Byzantin au VII siécle) говорится о появленіи во времена императора Ираклія (610-649) сочиненія Георгія Писида De Expeditione Persica, гдѣ авторъ въ элементы Римскіе вводитъ уже элементы иные, излагаетъ Эклезіаста и даетъ ученіе о Богѣ, Владыкѣ Израиля, и о царѣ—Его намѣстникѣ (60-66 стр.):

„Le cours mobile des choses amène des vicissitudes e des revolutions: **le Créateur seul est capable de maintenir et de préserver l'ordre du monde. C'est pourquoi l'empereur avant de prendre aucune décision, l'implore par de ferventes prières. Il n'agit que sous son inspiration.** C'est à son commandement que l'empereur a entrepris sa divine expédition; c'est une sentence divine qui renverse les tyrans par le bras d'Heraclius et raffermit la monarchie Byzantine... Dans l'un de ses discours l'empereur s'exprime ainsi: Nous avons tous un roi (Βασιλεύς), un maitre (δεσπότης) un chef de nos armées; c'est lui qui assure les opérations militaires et qui sanctifie la victoire. N'est il pas lui-meme le soldat de Dieu, le lieutenant de Dieu? Enfin Pisides nous livre une formule précieuse, qui nous dispenserait d'une longue dissertation. Comme la monarchie fondée sur la Divinité est une belle institution! Nous définirons donc légitimement le régime byzantin au début du VII

siécle: **Une monarchie tempérée par l'idée de Dieu. La dénomination de théocratie ne serait pas absolument exacte, malgré l'influence du patriarche et des prêtres.** Il n'y a pas trace d'une domination sacerdotale véritable. **Le patriarche suplée l'empereur absent et se mêt en rapport direct avec la Divinité, mais il n'a pas de puissance civile que celle que la décision impériale lui confère.** Si Dieu est tout pour l'empereur, l'empereur est tout pour ses sujets... En plus d'un endroit Pisides nous donne à entendre la différence qui sépare l'autocrate du tyran. Pour le tyran il n'existe pas de lois; l'autocrate observe les lois... **L'empereur qui est la loi vivante sur la terre doit donner l'exemple plutôt que faire exception.** N'est ce pas lui préside au maintien de la législation? Pisides le comparant à une abeille, lui dit qu'il a les lois pour aiguillon (поощренiе). La loi strictement exécuté serait comme il est dit dans la Politique (Aristote, Pol. L. 1 c. II) l'intelligence sans la passion aveugle. Mais l'empire des lois n'exclut jamais l'arbitraire dans cet Etat où la sagesse impériale, nécessairement courte par quelque endroit, demeure sans controle. La monarchie que nous dépeint Pisides est peut être la noble tyrannie de Platon ou la tyrannie légitime d'Aristote. Платонъ говоритъ: La monarchie enchainée dans de sages réglements est le meilleur des gouvernements; mais sans lois est le plus pesant et le plus difficile à supporter (Platon, La Politique). И Писидисъ рисуетъ картину анархiи: L'ivresse du tyran excitait l'audace naturelle du peuple. Platon et Xénophon témoins des fureurs populaires préféraient la monarchie limitée. Aristote, témoin des excès de la royauté se réjetait vers la démocratie. Pisides qui a vu à l'oeuvre les démagogues, implore le bras d'un autocrate: „Un monarque anime fort, dirige tout par la raison et éloigne les causes de désordre. Rien n'est aussi funeste en effet comme le désordre, cette maladie qui se glisse comme un serpent. mordant consume l'ame elle même en s'attaquant aux sources de la vie“.[12])

---

[12]) „Измѣнчивый ходъ мiрскихъ дѣлъ приводитъ къ превратностямъ и революцiямъ: **Одинъ Творецъ мiра можетъ поддержать и сохранить его строй. Вотъ почему прежде всякаго рѣшенiя императоръ обращается къ Нему съ горячей мольбой. Онъ дѣйствуетъ только по Его указанiю.** По Его именно приказу императоръ предпринялъ свой божественный походъ; именно божественный приговоръ опрокидываетъ тирановъ рукой Ираклiя и утверждаетъ Византiйскую Имперiю... Въ одной изъ своихъ рѣчей Императоръ выражается такъ: Мы всѣ имѣемъ царя, предводителя нашего войска; онъ ведетъ военныя операцiи и празднуетъ побѣду. Не есть ли онъ самъ Божiй воинъ, намѣстникъ Бога? Наконецъ, Писидъ даетъ намъ драгоцѣнную формулу, освобождающую насъ отъ долгаго разсужденiя. Какое прекрасное учрежденiе—монархiя, основанная на Божествѣ! Мы въ правѣ такъ опредѣлить Византiйскiй режимъ въ началѣ VII вѣка. **Это монархiя, умѣренная идеей Бога. Назвать его теократiей было бы не вполнѣ точно, несмотря на влiянiе патрiарха и духовенства.** Здѣсь нѣтъ подлиннаго господства духовенства. Патрiархъ дополняетъ отсутствующаго Императора и находится въ непосредственныхъ отноше-

Измѣнчивое теченіе вещей создаетъ перемѣны и эволюціи. Одинъ Творецъ способенъ предохранить порядокъ міра; царь же долженъ дѣйствовать только по Его вдохновенію. По его повелѣнію императоръ предпринялъ экспедицію и явился **орудіемъ Божественнаго приговора для ниспроверженія тираніи и укрѣпленія** Византійской имперіи. Всѣ мы имѣемъ Одного Царя, Владыку и вождя нашихъ армій. **Законъ и Божья воля должна управлять** царствомъ. „Вѣдь, что такое царь? **Не есть ли только намѣстникъ Божій, оруженосецъ, второй послѣ Бога вождь народа. Царь получилъ свою власть отъ Бога, а рядомъ съ царемъ Патріархъ“** (61 стр.).

„Какъ хороша монархія fondée sur la Divinité теократическая“! восклицаетъ авторъ. Здѣсь въ этой формулѣ укрѣпленіе теократической идеи о сущности Византійской монархіи и объ отношеніи ея къ канону Церкви. Возвеличивая царя, какъ Божьяго намѣстника, эта теорія невольно связываетъ его канономъ, какъ изъявленіемъ Божіей воли. Если императоръ—делегатъ Божій и съ Богомъ (какъ великолѣпна монархія, управляемая Богомъ) призванъ управлять σὺν Θεῷ (ὡς εὐκρατοῦσα σὺν Θεῷ μοναρχία), то государственный принципъ не можетъ стоять надъ церковнымъ; Церковь впереди государства, слѣдовательно и канонъ впереди закона. Государство относится къ канону, какъ къ выраженію высшей воли. Патріархъ является представителемъ Церкви, силой, поддерживающей монарха и основу его власти (69 стр.).

Посягательства императоровъ на каноны не прекратились и послѣ Ираклія. Какъ раньше борьба съ ними была

ніяхъ съ Богомъ, но въ гражданскихъ отношеніяхъ онъ имѣетъ только ту власть, которую ему даетъ Императоръ. Если Богъ есть все для императора, императоръ—все для своихъ подданныхъ. Не въ одномъ лишь мѣстѣ Писидъ указываетъ намъ на различіе между (самодержцемъ) автократомъ и тираномъ. Для тирана не существуетъ законовъ; автократъ соблюдаетъ законы... Императоръ, который есть живой законъ на землѣ, долженъ показывать скорѣй примѣръ, а не исключеніе. Не онъ ли первый долженъ поддерживать законъ? Сравнивая его съ пчелой, Писидисъ говоритъ, что законъ для него является поощреніемъ. Законъ, строго исполненный, есть, какъ сказано въ „Политикѣ“ Аристотеля, разумъ безстрастный. Но власть законовъ не исключаетъ произвола въ томъ государствѣ, гдѣ императорская мудрость, неизбѣжно недостаточная съ какой-либо стороны, остается безконтрольной. Монархія, которую намъ рисуетъ Писидисъ, есть, можетъ быть, благородная тираннія Платона или законная тираннія Аристотеля. Платонъ говонитъ: „Монархія, ограниченная мудрыми законами, есть лучшее правленіе, но безъ законовъ самое тяжелое и трудно переносимое“. Писидисъ рисуетъ картину анархія: „Распущенность тирана вызывала естественную доблесть народа. Платонъ и Ксенофонтъ свидѣтели народнаго неистовства, предпочитали ограниченную монархію. Аристотель—свидѣтель эксцессовъ царей—обращался къ демократіи. Писидисъ, видѣвшій работу демагоговъ, взываетъ къ самодержцу. Одинъ монархъ вдохновляетъ, руководитъ все разумомъ и отдаляетъ причины нестроеній. Ничто такъ не печально, какъ нестроеніе (безпорядокъ), который вкрадывается подобно змѣѣ; кусая, поражаетъ самую душу, нападая на источникъ жизни“.

борьбой противъ традиціи понтифексъ максимуса-императора или всемогущества государства, такъ послѣ началась борьба противъ первосвященническаго положенія императора, получаемаго якобы отъ Церкви. Противъ этой теоріи боролся **Максимъ Исповѣдникъ.**

Максимъ Исповѣдникъ.

„Не дѣло императора вмѣшиваться въ дѣла Церкви", учитъ онъ. „Отцы ясно высказали, что изслѣдованіе и опредѣленіе церковнаго ученія принадлежитъ священникамъ. Можетъ быть, ты скажешь: развѣ каждый христіанскій императоръ не священникъ. Я утверждаю—нѣтъ. Онъ не стоитъ у алтаря, онъ не носитъ знаковъ священническаго достоинства—омофора и Евангелія, но знаки царя—вѣнецъ и діадему". Когда императоры ссылались на примѣръ Мельхиседека, то Максимъ говорилъ, что если императоръ—царь и священникъ, какъ Мельхиседекъ, то, какъ Мельхеседекъ онъ долженъ быть безъ отца и безъ матери (безъ начала дней своихъ). Когда противопоставляли ему, что власть императора простирается и на Церковь, что безъ его повелѣнія Соборъ не имѣетъ силы, то Максимъ спрашивалъ, какое правило говоритъ, чтобы признавались только Соборы, созванные повелѣніемъ императора: святые и истинные Соборы тѣ, которые санкціонировали правые догматы.

Св. папа Григорій Двоесловъ.

Папа Григорій Двоесловъ писалъ императору Льву: „Вѣдаешь, царь, что догматы Св. Церкви не царю принадлежатъ, но Архіереямъ, которые безопасно имѣютъ догматствовать. **Посему Архіереямъ ввѣрены Церкви, и они не входятъ въ дѣла правленія народнаго.** Пойми и замѣть это...—„должны воздерживаться отъ народныхъ дѣлъ, т. е. отъ дѣлъ политическихъ", **а цари подобно не должны входить въ дѣла церковныя, но заниматься ввѣренными имъ** (т. е. гражданскими). Совѣщаніе же христолюбивыхъ царей и благочестивыхъ Архіереевъ составляетъ единую силу, когда дѣла управляются съ миромъ и любовію".

Іоаннъ Дамаскинъ.

Іоаннъ Дамаскинъ боролся противъ тиранического восхищенія священства императоромъ Львомъ III. Поставляя дѣла вѣры и Церкви въ рядъ общегосударственныхъ дѣлъ, Левъ III или своей властью безъ согласія Патріарха дѣлалъ распоряженія о нихъ, или въ случаяхъ особой важности поручалъ обсужденію Сената вмѣсто представленія ихъ въ Соборъ; еще произвольнѣе Левъ III распоряжался патріаршими и епископскими каѳедрами, вынудилъ отреченіе отъ каѳедры у Константинопольскаго Патріарха Германа, не желавшаго подписать угодный императору эдиктъ, поставилъ другого Патріарха, ссылалъ многихъ Епи-

скоповъ, преданныхъ Православію, и совершалъ избраніе въ клиръ (Изъ рѣчи Дамаскина во II Or. de imag.). Такъ поступалъ и Левъ IV и Константинъ V. Однако, церковнымъ требованіемъ оставалось всегда самостоятельность Церкви въ кругѣ дѣлъ, ей принадлежащихъ; въ качествѣ принципа оно вошло и въ императорское законодательство и никогда не умирало въ сознаніи. На практикѣ, конечно, не прекращались вторженія императорской власти въ церковную сферу, но, когда ослабѣвала въ защитѣ Церкви Іерархія, выступало монашество. Уже Максимъ Исповѣдникъ въ VII вѣкѣ выступаетъ не изъ рядовъ Іерархіи, также въ VIII вѣкѣ Іоаннъ Дамаскинъ и особенно Өеодоръ Студитъ.

Іоаннъ Дамаскинъ писалъ въ Or. de imag. II: „Penes imperatores potestas non est ut ecclesiis leges sanciant"[13]). Что говоритъ Божественный Апостолъ? „И овыхъ убо положи Богъ въ Церкви первое апостоловъ, второе пророковъ, третье пастырей и учителей къ совершенію Церкви" (I Кор. 12, 28), не **сказалъ „императоровъ"**. И еще: „Не императоры глаголаша намъ слово Божіе, но апостолы и пророки, пастыри и учители. И Давиду, положившему въ сердцѣ своемъ создать домъ Божій, Богъ сказалъ: „не созиждешь Мнѣ дома, потому что ты—мужъ кровей" (I Парал. XXVIII, 2). „Воздадите убо всѣмъ должная, взываетъ Апостолъ Павелъ, ему же честь—честь, ему же страхъ—страхъ, ему же—урокъ—урокъ, ему же дань—дань" (Рим. 13, 7). Долгъ императора есть государственное благоустроеніе, а церковное устройство есть дѣло пастыря и учителя. **Насильственное вторженіе сюда есть разбой, братіе.** Когда Саулъ раздралъ одежду Самуила, то что случилось съ нимъ? Раздралъ Богъ царство его и передалъ кротчайшему Давиду (I Цар. 15, 27, 28). Илію преслѣдовала Іезавель и кровь ея полизаша свиньи и псы (III Цар. 19, 2 и 21, 23). Иродъ убилъ Іоанна и умеръ съѣденный червями. И нынѣ Блаженный Германъ, жизнью и словомъ блистающій, истязанъ и сосланъ и очень многіе Епископы и отцы, именъ которыхъ мы не знаемъ. Неужели это не разбой? И Господь, когда приступили къ Нему книжники и фарисеи, искушали Его и, думая уловить Его словомъ, спрашивали, надо ли давать Кесарю подать, отвѣчалъ имъ: „Воздайте Кесарю Кесарево и Божіе Богу". **Мы повинуемся тебѣ, императоръ, въ томъ, что относится къ дѣламъ нашей жизни: въ отбываніи повинностей, податей и пошлинъ, въ чемъ управленіе дѣлами нашими ввѣрено тебѣ; но для устроенія церковныхъ дѣлъ мы имѣемъ пастырей, глаголавшихъ намъ слово и передавшихъ намъ церковное законоположеніе.** Не будемъ же преступать вѣчныхъ предѣловъ, которые положили отцы наши, но сохра-

---

[13]) „У императоровъ нѣтъ власти давать законы Церкви".

нимъ преданіе, какъ приняли: ибо, если начнемъ зданіе Церкви, хотя и въ маломъ чемъ, трогать, мы понемногу разрушимъ все цѣлое".

Ѳеодоръ Студитъ. Ѳеодоръ Студитъ говорилъ Императору Льву V: „Внемли тому, что черезъ насъ говоритъ Божественный Павелъ о церковномъ благочиніи и убѣдившись, что не слѣдуетъ императору ставить себя судьей и рѣшителемъ въ церковныхъ дѣлахъ, послѣдуй апостольскимъ правиламъ, если признаешь себя православнымъ. Онъ говоритъ такъ: Положи Богъ въ Церкви первое апостоловъ, второе пророковъ, третье учителей (I Кор. 12, 28). **Вотъ тѣ, которые устрояютъ и изслѣдуютъ дѣла вѣры, по волѣ Божіей, а не императоръ; ибо Св. Апостолъ не упомянулъ, что императоръ распоряжается дѣлами Церкви".** „Такъ ты меня извергаешь изъ Церкви?" спросилъ Левъ V.—„Не я, отвѣчалъ Ѳеодоръ, но Божественный Апостолъ Павелъ; если же хочешь быть ея сыномъ, то никто не мѣшаетъ этому, только слѣдуй во всемъ духовному отцу своему патріарху Никифору". Левъ V держался иконоборческой ереси, держась иконоборческаго Собора 754 года подъ предсѣдательствомъ Патріарха Іоанна Грамматика. Но православные отказались пересматривать постановленія VII Всел. Собора. Когда императоръ предложилъ совмѣстное собесѣдованіе и себя въ посредники, то Епископъ **Емиліанъ** говорилъ, что не дѣло мірянъ разбирать церковные вопросы, подлежащіе вѣдѣнію церковной власти. Ѳеодоръ Студитъ упрекалъ императора за нарушеніе церковнаго мира и возобновленіе ереси, писалъ о давности иконопочитанія, о недопустимости диспута съ противниками при пристрастіи императора и говорилъ то, что писано выше. Когда въ другой разъ императоръ Михаилъ послѣ подавленія возстанія 821 года хотѣлъ устроить собесѣдованіе православныхъ съ иконоборцами, **онъ возсталъ** противъ этого и пояснилъ свой образъ дѣйствій въ одномъ изъ своихъ писемъ. „Нынѣ царствующій императоръ говоритъ, что онъ не будетъ судьей въ спорѣ. Ни мы, ни достославный нашъ Архіерей не допустили этого, какъ незаконнаго и чуждаго. Это и справедливо..., ибо здѣсь рѣчь не о мірскихъ и плотскихъ дѣлахъ, судить о которыхъ можетъ власть императорская и мірской судъ, но о Божественныхъ и небесныхъ догматахъ, что ввѣрено не иному кому либо, а тѣмъ, коимъ сказалъ Самъ Богъ Слово: Еже аще свяжете на землѣ, будетъ связано на небесахъ, и еже аще разрѣшите на землѣ, будетъ разрѣшено на небесахъ. Кто же тѣ, кому это ввѣрено? Апостолы и ихъ преемники. Кто же эти преемники? Римскій первопрестольникъ, Константинопольскій, Александрійскій, Антіохійскій, Іерусалимскій. Это пятиглавая власть Церкви. Имъ принадлежитъ судить о Божественныхъ догматахъ. **А дѣло царей и правителей защищать и соутверждать опредѣляемое**

и примирять плотскія разногласія, другого же ничего имъ не дано отъ Бога, и, если это будетъ сдѣлано, не устоитъ". Өеодоръ считалъ, что для разрѣшенія вопроса о Патріархѣ Никифорѣ, надо составить Соборъ четырехъ Патріарховъ или же третейскій судъ Римскаго папы въ силу правила: „Если уклонится одинъ изъ Патріарховъ, то долженъ принять исправленіе отъ равныхъ ему, какъ говоритъ божественный Діонисій, а не судиться императоромъ". Өеодоръ настаивалъ на недопустимости суда свѣтскаго въ церковныхъ дѣлахъ, ссылаясь на Григорія Богослова, на Апостола Павла. Послѣдній въ посланіи къ Римлянамъ говоритъ, что мірскимъ начальникамъ данъ отъ Бога мечъ (Рим. 13, 3—4), а власть Божественныхъ догматовъ, отлученія и разрѣшенія отъ Св. Духа дана Апостоламъ (Іоанн. 20, 20, 23 и Мѳ. 18, 18), а сказанное имъ, сказано въ ихъ лицѣ и преемникамъ до настоящаго времени. Допускать мірскихъ начальниковъ до такихъ дѣлъ, значитъ отказывать Апостоламъ въ данной имъ отъ Св. Духа власти. И какъ могутъ постигать высокія истины тѣ, кои не имѣютъ должнаго совершенства въ жизни? Послушай слова Апостола (I Кор. 2, 6—8): „Видите-ли, что мірскіе начальники распяли Господа славы; если и теперь допустить мірской начальническій судъ относительно Его иконъ, то это не иное что значило, какъ опять іудейство и судъ Пилата". Надо сказать, что Өеодоръ Студитъ не имѣлъ Епископскаго сана, и потому не выступалъ съ открытымъ обличеніемъ на царей и Патріарховъ, но прерывалъ съ ними общеніе, чѣмъ съ успѣхомъ и воздѣйствовалъ. Өеодоръ стремился установить взаимоотношенія Церкви и государственной власти на началахъ ихъ равноправія и самостоятельнаго дѣйствія въ предѣлахъ своего вѣдомства при взаимномъ согласіи. Онъ не домогался въ духѣ папистовъ для Церкви господства надъ государствомъ и для церковной власти верховной роли въ государственныхъ дѣлахъ. Его идеалъ начертанъ въ твореніяхъ другихъ Св. Отцовъ и учителей Церкви и усвоенъ Византійскимъ закономъ. „Богъ даровалъ христіанамъ эти два дара—священство и царство, ими устрояется, ими украшается земное, какъ на небѣ; поэтому, если какое либо изъ нихъ будетъ недостойно, то и все необходимо подвергается опасности. Итакъ, если хотите доставить вашему царству величайшія блага и черезъ ваше царство всѣмъ христіанамъ, то да получитъ и Церковь себѣ представителя равнаго, сколько возможно, вашей царской доблести, дабы радовалось небо и веселилась земля". Такъ писалъ онъ императору Никифору въ 806 г.

Өеодору Студиту пришлось противопоставить свое пониманіе царской власти пониманію императоровъ иконоборцевъ. „Я царь и священникъ", пишетъ Левъ Исавръ, и это—не метафора, а опредѣленная политическая программа, внѣшнимъ выраженіемъ которой было гоненіе на иконы, вторженіе въ канонъ.

Императоръ Левъ Исавръ. Эклога. Теорія иконоборствующихъ объ императорѣ-перпервосвященникѣ.

Въ программѣ Исавра государство не стоитъ надъ Церковью, оно облечено священнымъ характеромъ, но самъ то императоръ ставится надъ Церковью. „Воля моя—канонъ“, говоритъ Левъ, но не въ томъ смыслѣ какъ Констанцій, не потому, что государство выше Церкви, **а потому, что будто императоръ самъ—Епископъ.** Законъ по Эклогѣ—Божіе откровеніе. Монахъ Ѳеофанъ правильно назвалъ императора Льва единомышленникомъ халифа. **Самая система церковно-государственныхъ отношеній у иконоборцевъ отразила на себѣ сарацинскія вліянія изъ Дамаска; а тамъ императоръ—пророкъ и царь.** На страницахъ Эклоги есть признаніе императора Льва, что онъ, а не Патріархъ, пасетъ стадо Христово по слову Апостола Петра.

Сама Эклога—творчество иконоборческихъ императоровъ—иллюстрируетъ сказанное; вотъ ея введеніе: „Во имя Отца и Сына и Святаго Духа. Императоры Левъ и Константинъ. Господь и Творецъ всего Богъ, создавшій человѣка и отличившій его самовластіе, далъ ему по слову пророка (Ис. VII, 4) законъ на помощь и посредствомъ онаго сдѣлалъ извѣстнымъ, что слѣдуетъ дѣлать и чего слѣдуетъ избѣгать, для того, чтобы одно было избираемо, какъ единственное спасеніе, а другое отметаемо, какъ ведущее къ наказанію. Поелику Онъ вручилъ намъ, какъ это Ему было угодно, державу царства, сдѣлавъ тѣмъ явное признаніе нашей къ Нему любви, смѣшанной со страхомъ, поручивъ намъ по слову, сказанному верховнѣйшей главѣ апостоловъ—Петру, пасти ввѣренное ему стадо, то мы питаемъ такое убѣжденіе, что нѣтъ ничего, чѣмъ мы первѣе и болѣе могли бы воздать **какъ управленіе ввѣренными намъ отъ Него людьми въ судѣ и правдѣ.** Правдою мы тщимся угодить Богу, вручившему намъ скипетръ царствія и т. д. (Законодательство иконоборцевъ. Ж. М. Н. Пр., т. 199). **Левъ строитъ всю юриспруденцію на Откровеніи.** Св. Писаніе и постановленія Всел. Соб. онъ признаетъ обязательнымъ для императоровъ кодексомъ не только для Церкви, но и для государства. Устройство государства сравнивается съ организмомъ человѣка. Государство — тѣло; Церковь — душа; для блага этого духовно-тѣлеснаго организма нужно согласіе властей государственной и церковной, т. е. между царемъ и Патріархомъ. **Но въ этой системѣ равновѣсіе нарушено въ пользу государя-Епископа.**

Система Эпанагоги. Оно возстанавливается въ другомъ памятникѣ уже IX вѣка—Эпанагогѣ. Независимо отъ вопроса о томъ, была ли она законодательнымъ актомъ или только проэктомъ, ея идеи вошли въ послѣдующіе памятники, между прочимъ въ Синтагму Матвѣя Властаря, и цитируются оттуда и Патріархомъ Никономъ въ его Возраженіи Стреш-

неву и Лигариду. Здѣсь верховный законодатель, судья и правитель—Самъ Іисусъ Христосъ. Его намѣстники на землѣ—царь и Патріархъ. Императоръ—законодатель, судья и истолкователь закона; его власть къ подданнымъ не ограничена никакимъ учрежденіемъ человѣческимъ. Но предѣлъ ея въ религіозныхъ законахъ Христа и Его Церкви. Законъ Церковный выше закона свѣтскаго. **Въ отличіе отъ Эклоги, самъ императоръ не только подчиненъ канону, но и не можетъ его толковать: толкуетъ его тотъ, кто имѣетъ дѣйствительное преемство апостольское — Патріархъ.** О канонѣ говоритъ 7 гл. II тит. „Si de interpretatione legis quaeratur, in primis inspiciendum est quo jure civitas in eius modi casibus uso fuisset; optima enim est interpres consuetudo; а далѣе прибавлено: quod vero contra rationem juris receptum est, non est producendum ad consequentias. Contra rationem juris разумѣется contra canones“ [14]; получилось правило: „При объясненіи законовъ слѣдуетъ прибѣгать и къ обычаю, **но то, что введено въ противность канонамъ, не можетъ служить образцомъ;** сама правообразующая дѣятельность закона не можетъ касаться отношеній, регулируемыхъ Церковью. Царь—хранитель Божественнаго и свѣтскаго права, хранитель всего написаннаго въ Св. Писаніи и опредѣленіи Собора. Его главная обязанность—защита правовѣрія и благочестія, **но онъ не судья того, что онъ призванъ охранять.** 5-я глава II-го титула подробно указываетъ, какъ долженъ вѣровать царь. Толкуя законъ, императоръ не можетъ толковать канонъ. **Это дѣло Патріарха, который является высшей церковной властью. Онъ же обязанъ говорить передъ лицомъ царя въ защиту праваго догмата и канона, если царь - законодатель вмѣшивается въ эту заповѣдную для него область.**

Разсмотрѣніе постановленій Эпанагоги ясно показываетъ, что ей нельзя приписывать, какъ дѣлается иногда, мнѣніе, будто царь и Патріархъ являются главами одного и того же союза. Эпанагога, несмотря на тѣсную связь религіи съ общежитіемъ, ясно различаетъ съ одной стороны область государственныхъ отношеній (πολιτεία) и область религіозныхъ отношеній (ἐκκλησία), какъ двѣ особыя сферы общенія. Это видно и изъ характеристики власти царя и Патріарха, какъ высшихъ представителей двухъ сферъ общенія. Между ними необходимо согласіе, но каждый изъ нихъ возглавляетъ особую сферу, такъ что въ этомъ памятникѣ Византійскаго законодательства Церковь не исчезала въ государствѣ. Нечего и говорить, что сама Церковь всегда отличала оба союза другъ отъ друга—Церковь и государство. Бердниковъ въ доказа-

[14]) „Если дѣло идетъ о толкованіи закона, то прежде всего надо изслѣдовать, какое право примѣняло въ такихъ случаяхъ государство: лучшій толкователь обычай, но что введено вопреки канонамъ, то не должно быть примѣняемо“.

тельство этого приводитъ рядъ постановленій Церкви (Основ. начала церков. права Правосл. Церкви, стр. 76).

9-ый членъ Символа Вѣры достаточно ясно выражаетъ сознаніе Церкви, что она есть особое Божественное учрежденіе, отдѣльное отъ государства. Уже по этому одному нельзя думать, что Іерархія древней Церкви не понимала различія между государствомъ и Церковью, а будто напоминала только о различіи между sacerdotium и imperium. Объ отличіи Церкви напоминаетъ рядъ церковныхъ правилъ. Такъ, въ 18 правилѣ IV Вс. Соб., государство съ его законами представляется внѣшнимъ по отношенію къ Церкви; въ 104 Карѳ. правилѣ Африкан. Епископы отъ лица Церкви просятъ императора о защитѣ Церкви отъ донатистовъ и другихъ еретиковъ. 5 Антіохійское правило уполномачиваетъ церковную власть обращаться за помощью къ свѣтской противъ клириковъ, не повинующихся своему Епископу. 30 Ап. пр. и VII, 3 запрещаетъ получать Епископскую власть черезъ свѣтскихъ начальниковъ; II, 6; 12 Ант. и 117 Карѳ. запрещаетъ клирикамъ обращаться въ свѣтскія судилища объ оскорбленіи церковныхъ правилъ и нарушеніи церковнаго благочестія. Восточные Іерархи понимали это различіе между sacerdotium и imperium, какъ различіе между Церковью и государствомъ. Говоря о священствѣ и царствѣ, они и разумѣли Церковь и государство, беря часть вмѣсто цѣлаго, прибѣгая къ обычному обороту рѣчи. **Когда Епископы говорили о низшемъ положеніи императора передъ Епископами, они и разумѣли это относительно церковной сферы, ибо въ государствѣ никто не оспаривалъ первенства императора.**

Въ отношеніи характера полномочій царя, какъ видимъ, Эпаногога рѣшила иначе, чѣмъ Эклога, и постановленная въ VII вѣкѣ у Георгія Писидиса формула монархіи, управляемой σὺν θεῷ, получила болѣе раскрытое содержаніе: государство управляется въ соотвѣтствіи съ канономъ, т. е. правилами, установленными черезъ преемственную благодать священства и толкуемыми Церковью. Сарацинскія магометанскія вліянія исчезли въ лучахъ христіанской Эпанагоги, и императору не стали приписывать положеніе халифа, стоящаго надъ Церковью.

Принципъ защиты истинной вѣры императорами.

Самый принципъ, что императоръ долженъ исповѣдывать Православіе, никогда не колебался. Если часто, въ періодъ Вселенскихъ Соборовъ, императоры оказывали покровительство ереси, то это покровительство оказывалось ереси не какъ ереси, а въ силу представленія, хотя и ошибочнаго, о ней, какъ о подлинномъ православномъ ученіи. Императоры соблюдали и защищали еретическое ученіе, добросовѣстно полагая, что они защищаютъ ту самую вѣру, отъ соблюденія которой зависитъ и спасеніе вѣрующихъ и про-

цвѣтаніе государства. Если еретики императоры съ православной точки зрѣнія нарушали принципъ, то это нарушеніе лишь показываетъ, что самый принципъ и существовалъ, и постоянно былъ примѣняемъ. Нельзя забывать, что явленія эти происходили, когда формулированіе догматовъ было въ процессѣ, и истина ученія еще не была уточнена. Относительно познанія Христовой Истины одинъ изъ величайшихъ отцовъ Церкви **Кириллъ Александрійскій** сказалъ: „Многіе не такъ легко и удобно принимаютъ таинства Христа; ученіе о Немъ чрезвычайно глубоко, и непрестанно изучающіе Писаніе едва познаютъ Его и то только, какъ бы въ зерцалѣ и гаданіи". Отцы Церкви всегда учили и побуждали царей учить тому, что безъ истиннаго почитанія истиннаго Бога никто не можетъ имѣть истинной добродѣтели, что безъ процвѣтанія добродѣтелей не можетъ процвѣтать и государство, что въ защитѣ и сохраненіи правой вѣры невредимой заключается надежда на успѣхъ во всѣхъ дѣлахъ и для царей, что ихъ служеніе Богу на благо человѣчества заключается въ поспѣшествованіи добру, въ устраненіи зла и обузданіи людей порочныхъ. Какъ же вообще представить идеалъ царя въ Византійскомъ пониманіи?

Идея императора-Божіяго слуги, и императора-отраженія Божественнаго Разума.

Идеаломъ царя сталъ чисто церковный библейскій идеалъ — премудрость и истина Божіи, открытыя еще въ Ветхомъ Завѣтѣ, но окончательно раскрытыя въ Самой воплотившейся Премудрости — Сыномъ Божіимъ. Премудрость Божія говоритъ (Прит. 8, 15): Мною цари царствуютъ и повелители узаконяютъ правду. По слову Ап. Павла (Рим. 13, 4): начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро. Если же дѣлаешь зло, бойся; ибо онъ не напрасно мечъ носитъ; онъ—Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему зло [15]). **Историкъ Евсевій** говоритъ: „Правитель цѣлаго міра есть второе Лицо Пресвятой Троицы - Слово Божіе, проходящее на всемъ, черезъ все и во всемъ видимомъ и невидимомъ. Отъ этого всеобъемлющаго Разума разуменъ и царь, отъ этой Мудрости мудръ, отъ Причастія этому Божеству благъ, отъ общенія съ этой Правдой праведенъ, по идеѣ этой Умѣренности умѣренъ, отъ пріятія этой Высочайшей Силы мужественъ. Истиннымъ царемъ по всей справедливости надо называть того, кто образовалъ свою душу царскими добродѣтелями, по образу Царства Высочайшаго". **Царь Константинъ** понималъ свою задачу, какъ стремленіе призвать воспитываемый подъ его властью родъ человѣческій на служеніе священному закону,

[15]) Только такой власти и повелѣваетъ подчиняться Апостолъ Павелъ, которая считаетъ себя какъ служителя Божьяго, а не власти богоборческой, какъ почитаетъ посланіе Митрополита Сергія и его Синода въ указѣ 16-29 іюля 1927 г. Это посланіе, приводя Рим. 13, 5, умалчиваетъ основаніе повиновенія, указанное въ 13, 4.

и подъ руководствомъ Высочайшаго Существа возрастить блаженнѣйшую вѣру, чтобы подавить зло и всячески содѣйствовать водворенію мира среди подданныхъ. Этотъ идеалъ царя проповѣданъ былъ и **Блаженнымъ Августиномъ** въ въ V книгѣ, 24 гл. „О градѣ Божіемъ", а **Кириллъ Александрійскій** писалъ императору Ѳеодосію: „Возвышеннымъ и великимъ свойственно имѣть снисходительность. И дѣйствительно, это незлобіе, эта снисходительность принадлежитъ Высочайшему Божественному Естеству, а вслѣдъ и по Его примѣру и Вашему Величеству, христолюбивѣйшіе императоры. По истинѣ, вы нѣкоторый **образъ и подобіе небеснаго царства;** вамъ однимъ достоитъ въ удѣлъ господствовать и оберегать своихъ подданныхъ страхомъ и кротостью и изливать на всю вселенную славное и мирное благоденствіе".

Государство сближается съ Церковью черезъ стремленіе, чтобы его глава былъ отраженіемъ Божественнаго Разума.

Такъ поставленная задача для государства роднитъ его съ Церковью, какъ царствомъ духовнымъ, несмотря на различіе въ непосредственныхъ цѣляхъ, устройствѣ и средствахъ. Хотя Церковь преслѣдуетъ спасеніе людей, а государство земное благополучіе, однако государство вноситъ и въ свою дѣятельность Высшую правду, которой учится у Церкви, и черезъ генетическую связь своего идеала съ Церковнымъ вступаетъ съ Церковью въ то отношеніе, которое именуется соглашеніемъ, симфоніей, выражаемой въ духовномъ единеніи царя съ Архипастырями Церкви. Здѣсь разумѣется не временное конкордатное соглашеніе двухъ борящихся и договаривающихся воль, **а духовное согласіе въ совмѣстномъ подчиненіи одной Богооткровенной Истинѣ.** „Когда Епископъ, говоритъ Кургановъ, оказываетъ повиновеніе императору, то не какъ Епископъ, власть котораго проистекала бы отъ авторитета императорской власти, а какъ подданный, какъ членъ государства, обязанный оказывать повиновеніе Богомъ поставленной надъ нимъ предержащей власти. Равнымъ образомъ, когда императоръ подчиняется опредѣленіямъ священника, то не потому, что они носятъ титло священниковъ и его императорская власть проистекаетъ отъ ихъ власти, а потому, что они священники Божіи, служители открытой Богомъ вѣры, слѣдовательно, какъ членъ Церкви, какъ человѣкъ, ищущій, подобно прочимъ людямъ, своего спасенія въ духовномъ Царствѣ Божіемъ—Церкви, въ познаніи Богооткровенной Истины, въ истинномъ богопочтеніи". Такъ, въ Византійскомъ воззрѣніи обѣ власти дѣйствуютъ союзно въ силу не договора, а въ силу служенія одному и тому же признаваемому ими принципу, хотя и разными способами.

Теорія симфоніи въ VI новеллѣ Юстиніана.

Конечно, такъ дѣло обстоитъ въ идеѣ отношеній, идеѣ, закрѣпленной уже **все** той же знаменитой VI-ой Юстиніановской новеллой.

„Maxima quidem in hominibus sunt bona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia, humanam exornant vitam. Ideoque nihil sic erit studiosum imperatoribus, sicut sacerdotum honestas, quum utique et pro illis ipsi semper Deo supplicent. Nam si hoc quidem inculpabile sit undique et apud Deum fiduciae plenum, imperium autem recte et competenter exornent traditam sibi rempublicam, erit consonantia quaedam bona, omne quicquid utile est humano conferens generi. **Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera Dei dogmata et circa sacerdotum honestatem quam illis obtinentibus credimus**, quia per eam maxima nobis bona dabuntur a Deo et ea, quae sunt, firma habebimus et quae nondum hactenus venerunt, acquiremus. Bene autem universa geruntur et competenter, si rei principium fiat decens et amirabile Deo. Hoc autem futurum esse credimus, si sacrarum regularum observatio custodiatur, quam justi et laudandi et adorandi inspectores et ministri Dei tradiderunt apostoli et sancti patres custodierunt et explanaverunt“ [16])

Дѣйствительная же жизнь знала продолжающееся вмѣшательство царей въ церковныя дѣла: сверженіе Патріарховъ безъ канонической причины, игнорированіе церковныхъ правилъ о бракѣ были нерѣдкими явленіями, вызывавшими на борьбу тѣхъ, кто стоялъ на стражѣ вѣры и каноновъ.

Теорія царя-первосвященника не исчезла навсегда, послѣ ея опроверженія въ VII вѣкѣ; она была слишкомъ удобна для оправданія вторженія царей въ церковную сферу; и она воскресла въ связи съ установленіемъ въ X вѣкѣ миропомазанія императоровъ при коронованіи, въ которомъ она получила новое обоснованіе; ее нѣсколько обновилъ канонистъ Вальсамонъ, уравнявъ, въ толкованіи на 12 Ан-

[16]) Въ Славянской Кормчей начало 42-й главы даетъ переводъ новеллы съ маленькимъ пропускомъ, который мы восполняемъ своимъ переводомъ. „Великая паче иныхъ иже въ человѣцѣхъ есть дара Божія, отъ Вышняго дарована человѣколюбія Божія, священство же и царство; ово убо Божественнымъ служа, сеже человѣческими владѣя и пекійся: отъ единаго же тогожде начала обоя происходятъ человѣческое украшающее житіе якоже ничтоже тако бываетъ поспѣшеніе царству сего ради, якоже Святительская честь: о обоихъ самѣхъ тѣхъ присно вси Богови молятся; аще бо они непорочни будутъ во всемъ и къ Богу имутъ дерзновеніе и праведно и подобно украшати начнутъ преданые имъ грады, и сущее подъ ними будетъ согласіе нѣкое благо, во еже добро человѣчестѣй даруя жизни;

мы поэтому имѣемъ величайшую заботливость о сохраненіи истинныхъ догматовъ и о почитаніи священства; вѣримъ, что при почитаніи его Богъ пошлетъ величайшія намъ блага, утвердитъ тѣ, которыя уже имѣемъ, и мы пріобрѣтемъ тѣ, которыхъ еще не было до сихъ поръ. Все хорошо идетъ, если принципъ дѣла правиленъ и пріятенъ Богу.

Сему быти вѣруемъ, аще священныхъ правилъ блюденіе сохранится, ихъ же праведно похваляеміи самовидцы Божію славу предаша апостоли и святіи отцы сохраниша же и заповѣдаша“.

кирское правило, царя и архірея по миропомазанію. Еще въ другомъ направленіи то теченіе мысли, которое склонялось къ цезарепапизму, хотѣло сдѣлать брешь въ окончательно установленномъ въ Византійскомъ законодательствѣ пріоритетѣ канона надъ закономъ. Былъ поставленъ вопросъ, обязателенъ ли канонъ для исполненія его въ примѣненіи къ самому императору, нельзя ли его не примѣнять въ отношеніи къ самому императору.

Теорія первосвященника-царя. Ея внутреннее содержаніе.

По этой теоріи царя - первосвященника въ ея обновленномъ видѣ, царь является уполномоченымъ на совершеніе всѣхъ архіерейскихъ дѣйствій, кромѣ священнослуженія. Теорія эта является воспроизведеніемъ въ христіанскомъ государствѣ древне Римскаго языческаго положенія понтифексъ максимусъ и въ основѣ своей имѣетъ смѣшеніе двухъ порядковъ свѣтскаго и церковнаго, при которомъ глава одного порядка ео ipso считается главой другого. Христіанство разъ навсегда прекратило это смѣшеніе и отдѣлило Кесарево отъ Божьяго; Церковь, правда, можетъ сама давать положеніе въ своей сферѣ любому гражданину, и, какъ мы показали въ своей книгѣ „Царская власть и законъ о престолонаслѣдіи въ Россіи" (Стр. 47—57), она давала Византійскому императору положеніе депутата, равносильное дьяконскому сану; она признавала въ силу этого за императоромъ извѣстныя права и по участію въ богослуженіи, но это положеніе имѣетъ мало общаго съ положеніемъ понтифекса, занимающаго высшее и руководящее положеніе въ религіи. Церковь, какъ совершенно самостоятельное общество, установленное свыше, имѣетъ свою собственную Іерархію, основанную на благодатныхъ полномочіяхъ Св. Духа, и въ своихъ таинствахъ и обрядахъ имѣетъ молитвы, которыя опредѣляютъ положеніе посвящаемаго въ іерархическую степень или должность; эти молитвы указываютъ и свойство даровъ низводимыхъ на рукополагаемаго. Полномочія церковной власти, присущія ей, какъ таковой, — священнаго характера; они заключаются въ учительствѣ, священнослуженіи и пастырствѣ; права церковнаго законодательства, надзора и суда, какъ основанныя на первыхъ и implicite въ нихъ содержащіяся, являются производными полномочіями. Безъ хиротоніи, сопровождающейся произнесеніемъ соотвѣтствующихъ молитвъ, низводящихъ соотвѣтственные дары Святаго Духа, нѣтъ и даровъ на церковное законодательство, управленіе и судъ.

Между тѣмъ, дары, низводимые при коронованіи царя совершенно иные: они относятся къ управленію царствомъ и защитѣ Церкви, и даровъ учительства и пастырства и вытекающихъ изъ нихъ правъ внутренняго церковнаго законодательства и управленія въ себѣ не заключаютъ, какъ это мы увидимъ далѣе при анализѣ основныхъ церковныхъ полномочій. Въ свою очередь положеніе діакона даетъ только

извѣстныя права по богослуженію, т. е. священнодѣйствію, но не заключаетъ въ себѣ ни пастырскихъ ни учительскихъ полномочій, включающихъ въ себя implicite церковно-правительственныя полномочія. **Іоаннъ Дамаскинъ** и **Ѳеодоръ Студитъ** подробно освѣтили, что цари апостольскихъ полномочій не получали. Церковь признаетъ царскую власть установленіемъ Божественнаго Промысла, но только Епископскую власть признаетъ учрежденной непосредственно Самимъ Воплотившимся Богомъ. Къ царской власти относится сказанное Богомъ: „И Я даю тебѣ царя въ гнѣвѣ Моемъ и отниму въ негодованіи Моемъ" (Ос. 13, 11); вѣчный же характеръ Церкви запечатлѣнъ Самимъ Спасителемъ въ словахъ: „Ты еси Петръ, и на семъ камени созижду Церковь Мою, и врата адовы не одолѣютъ ю". Высшій характеръ церковнаго союза ставитъ и нормы его выше въ духовномъ отношеніи нормъ государственныхъ.

Пріоритетъ канона передъ свѣтскимъ закономъ и принципъ обязательности канона для царя. Проявленіе идеи оцерковленія.

Принципіально обязательность законовъ для гражданскаго законодателя явилась догмой дѣйствующаго Византійскаго государственнаго права, и такъ оставалось до паденія имперіи. Но принципъ обязательности канона для самого императора долженъ былъ выдержать продолжительное испытаніе. Вопросъ этотъ всталъ еще при Ѳеодорѣ Студитѣ и создалъ еще тогда два теченія въ пониманіи вопроса о примѣненіи канонов; оба эти теченія дали знать о своемъ существованіи и позже въ борьбѣ Патріарховъ и монашества за соблюденіе канововъ. Фономъ послѣдующаго развитія была Эпанагога вывлявшая дальнѣйшій ростъ оцерковленія имперіи. Этимъ оцерковленіемъ была и мысль о необходимости церковнаго вѣнчанія императора: Церковь призывается дать освященіе своему охранителю и стражу. Императоры стремятся придать священнный характеръ особѣ наслѣдника, коронуя и его. Самая борьба за согласіе закона съ канономъ проходитъ съ сопротивленіемъ и препятствіями. Въ XI еще вѣкѣ рядомъ съ церковнымъ брачнымъ правомъ стоитъ гражданское право, не желающее уступать канону; вѣдь самой необходимости брачнаго вѣнчанія гражданское право до IX вѣка не признавало.

Въ государствѣ, призванномъ управляться σὺν θεῷ[17]), чисто формальныя начала права недостаточны, и государство выполняетъ свое назначеніе, лишь воспринимая сверхправовыя начала по образу и по подобію Церкви. Императорская власть можетъ **быть священна лишь, какъ особое служеніе Богу.** Въ этомъ православномъ государствѣ государственный прин-

[17]) Съ Богомъ.

ципъ не можетъ превалировать надъ церковнымъ, и потому и законъ подчиняется канону, какъ выраженію высшей воли. Византійская идея оцерковленія государства далеко не была воплощена въ жизни полностью, хотя извѣстный минимумъ въ оцерковленіи былъ достигнутъ. Императоръ былъ по Эпанагогѣ хранителемъ Божескаго и свѣтскаго права, но онъ не былъ судьей того, что онъ призванъ былъ охранять: это вѣдала Церковь. Тѣ дѣла, гдѣ затронута совѣсть, какъ брачныя и бракоразводныя, были въ вѣдѣніи Церкви; Церковь игнорируетъ рѣшеніе государственнаго суда въ сферѣ своей компетенціи. Въ вопросѣ о Церковныхъ имуществахъ христіанское государство считаетъ ихъ принадлежащими цѣли, опредѣленной частнымъ жертвователемъ. Во время попытокъ секуляризаціи XI вѣка Церковь опредѣляетъ свой взглядъ, что секуляризація есть оскорбленіе воли частныхъ жертвователей и нарушеніе ихъ правъ; собственность надъ ними и распоряженіе ими принадлежатъ Церковной власти, хотя государство и выступаетъ съ контролемъ надъ ихъ управленіемъ. И государство вынуждалось признавать законность этихъ заявленій и отмѣняло свои секуляризаціонные законы.

Государство шло дальше и не только признавало права Церкви, но свои законы перестраивало въ духѣ Церкви. Такъ оно устраивало свои суды надъ уголовными преступниками по образцу церковныхъ, которые судить призваны были не по институціямъ и пандектамъ, а по правдѣ Христовой, по Евангелію. Такъ, убійца предавался многолѣтней эпитеміи послѣ всенароднаго покаянія въ присутствіи этихъ вселенскихъ судей (священниковъ), а уголовный судъ въ этомъ случаѣ, т. е. при обращеніи къ суду Церкви, устранялся: такъ разсказываетъ одинъ памятникъ XIII вѣка. Такъ было въ идеѣ. На практикѣ столь высокія начала не находили часто людей для вмѣщенія, и потому вселенскіе судьи не выдержали своего назначенія и подверглись суду за лихоимство. Всѣмъ извѣстно, какъ казни, ослѣпленія, придворныя интриги Византіи стали насмѣшкой надъ Евангельскимъ закономъ. Такъ идея оцерковленія государства лишь въ нѣкоторой своей части воплощалась въ жизни. Но заслугой Византіи было выработка самой идеи оцерковленія и созданіе формъ жизни подъ церковнымъ вліяніемъ. Въ дѣйствительной жизни даже и тѣ формы оцерковленія, которыя получили воплощеніе,—получали это воплощеніе нерѣдко послѣ долгой борьбы. Законы о гражданскомъ бракѣ не всегда согласуются съ каноническими опредѣленіями и лишь постепенно ассимилируются съ ними. До Льва Мудраго брачныя дѣла подлежали обычно гражданскому суду; лишь съ Алексѣемъ Комненомъ (1084 новелла) всѣ брачныя дѣла отведены духовному суду. Не съ меньшимъ трудомъ достигается и практическое примѣненіе принципа обязательности канона и для царя.

Борьба за обязательность канона для императора. Өеодоръ Студитъ.

Въ этомъ отношенiи показательны споры Студитовъ съ Патрiархами Никифоромъ и Парфенiемъ изъ-за эконома Iосифа и дѣло патрiарховъ Николая Мистика и Евөимiя. Эти дѣла интересны тѣмъ, что они рельефно обнаруживаютъ два теченiя въ пониманiи вопроса объ обязательности канона. Соблазномъ въ первомъ дѣлѣ былъ экономъ Iосифъ, противозаконно давшiй благословенiе на бракъ сына императрицы Ирины, прогнавшаго свою законную жену и прелюбодѣйно сошедшагося съ другой женщиной послѣ того, какъ въ благословенiи на новый бракъ отказалъ императору Патрiархъ Тарасiй. Хотя Патрiархъ Тарасiй подвергъ Iосифа отлученiю, но не выдержалъ до конца, и, хотя и противъ воли, принялъ Iосифа въ общенiе, ибо ему императоръ угрожалъ поднятiемъ подавленнаго иконоборческаго движенiя. Принялъ его въ общенiе и Патрiархъ Никифоръ, принужденный императоромъ Никифоромъ, силой захватившимъ царство и изгнавшимъ блаженную Ирину. Послѣ гибели императора Никифора и его сына Iосифъ былъ подвергнутъ отлученiю Патрiархомъ Никифоромъ, и только тогда Өеодоръ вступилъ въ общенiе съ Патрiархомъ.

Дѣло Льва Мудраго заключалось въ томъ, что онъ вступилъ въ 4 бракъ, а Патрiарха Николая Мистика незаконно изгналъ за недозволенiе 4-го брака, назначивъ на его мѣсто Патрiарха Евөимiя. **Өеодоръ Студитъ** мотивировалъ въ письмахъ свое уклоненiе отъ общенiя съ нарушителями каноновъ—Патрiархами, которые допустили въ общенiе эконома Iосифа, совершившаго незаконное бракосочетанiе сына императрицы. Такъ онъ писалъ Өеоктисту Магистру: „Не позволительно, господинъ, ни нашей Церкви, ни другой, дѣлать что-либо противное законамъ и правиламъ, потому что, если это будетъ дозволено, то тщетно Евангелiе, напрасны правила". А Патрiарху Никифору онъ писалъ: „Тѣ, которые дерзнули открыто нарушать Евангелiе и не хотѣвшихъ нарушать его предали анаөемѣ, станутъ ли заботиться о правилахъ, хотя и запечатлѣнныхъ Духомъ Святымъ, и хотя опредѣленiемъ ихъ рѣшается все относящееся къ нашему спасенiю... Впрочемъ, для чего я говорю о правилахъ и дѣлаю различiе? Говорить о нихъ и объ Евангелiи Христовомъ—одно и то же... Посему Василiй и равные ему святые принимали эти правила, какъ апостольскiя, и слѣдовали имъ, нисколько не измѣняя ихъ, но дополняя по нуждѣ... **Не вполнѣ православный тотъ, кто, повидимому, содержитъ правую вѣру, но не руководствуется Божественными правилами".**

Патрiархъ Николай Мистикъ о значенiи соблюденiя канона царями.

А Патрiархъ **Николай Мистикъ** въ письмѣ къ Римскому папѣ объяснялъ свое сопротивленiе императору: „Что мнѣ было дѣлать при такихъ

обстоятельствахъ? Молчать и спать? Или мыслить и дѣйствовать такъ, какъ подобаетъ другу, заботящемуся въ одно и то же время и о чести императора, и о церковныхъ постановленіяхъ? И вотъ мы начали борьбу съ Божьей помощью; правителей мы убѣждали не увлекаться тѣмъ, что свойственно неумѣющимъ управлять собой, но великодушно переносить случившееся съ благой надеждой на Христа Бога нашего; а у него (императора) мы касались не только колѣнъ, но и ногъ, просили, убѣждали, почтительнѣйше представляли, какъ царю, не все дозволять своей власти, а помнить, что есть Сѣдящій превыше его могущества, источившій за Церковь Свою Пречистую Кровь"; присовокупилъ и слѣдующее: „Чадо мое и царь, подобало тебѣ, какъ богомольцу и прославленному отъ Бога паче другихъ мудростей и другою добродѣтелью, довольствоваться тремя браками: можетъ быть, и 3-ій бракъ былъ недостоинъ твоего царскаго величества..., но священные каноны не отвергаютъ совершенно третьяго брака, а снисходятъ, хотя и брезгуютъ имъ, для 4-го же брака что можетъ служить оправданіемъ? **Царь, говорятъ, есть неписанный законъ, но не для того, чтобы беззаконничать и дѣлать все, что вздумается, а для того, чтобы по своимъ неписаннымъ дѣяніямъ быть тѣмъ, чѣмъ является писанный законъ; ибо если царь будетъ врагомъ и супостатомъ законовъ, то кто же будетъ ихъ и бояться?** Говорилъ я и многое другое, что излишне было припоминать... я убѣждалъ, умолялъ"... Какъ извѣстно, императоръ не послушался Патріарха, перевѣнчался съ Зоей, но Патріархъ лишилъ сана священника, его вѣнчавшаго, и запретилъ императору входъ въ церковь. Хотя легаты папы ради домостроительства признали бракъ императора законнымъ, но Патріархъ **Николай Мистикъ этого не призналъ и отрекся отъ престола.** Въ своей грамотѣ онъ заявилъ, что „великій и небесный даръ патріаршества онъ получилъ не отъ царя, а единой милостью Божіей, что онъ покидаетъ свой престолъ потому, что императоръ своими неканоническими дѣяніями дѣлаетъ невозможнымъ управленіе Церковью". Онъ назвалъ четвертый бракъ скотскимъ состояніемъ и сказалъ, **что государь нимало не освобождается отъ исполненія законовъ и церковныхъ каноновъ.** Послѣ смерти императора въ 912 г. преемникъ Патріарха былъ заточенъ, а Николай Мистикъ возстановленъ въ патріаршихъ правахъ, а вопросъ о четвертомъ бракѣ былъ принципіально рѣшенъ въ смыслѣ Патріарха Николая Мистика. Впрочемъ, самъ Николай, какъ и Златоустъ, не признавали своего низложенія церковно дѣйствительнымъ. Въ этихъ спорахъ выявилось принципіальное разногласіе. Одни ли догматы обязательны для царя или каноны. Въ этой именно плоскости ставился вопросъ и у насъ Никономъ, требовавшимъ соблюденія царемъ каноническихъ постановленій о церковномъ судѣ и поставленіи Іерарховъ.

Θеодоръ Студитъ о своихъ идейныхъ противникахъ въ борьбѣ за канонъ.

Θеодоръ Студитъ полемизировалъ съ Патріархами Тарасіемъ и Никифоромъ. Патріархи рѣшали, по мнѣнію Θеодора, такъ: „Догматическое ученіе Церкви и для царей столь же обязательно, какъ и для подданныхъ, но въ сферѣ правилъ и порядковъ церковныхъ могутъ быть допускаемы для нихъ исключенія не въ примѣръ прочимъ. Въ случаѣ нарушенія высшей государственной властью права Церкви въ ея ученіи, надо протестовать противъ этого нарушенія, **если же нарушеніе касается церковныхъ правилъ и порядка, то мириться съ совершившимся фактомъ**". Ибо въ дѣйствительности оба Патріарха, пока дѣло шло о нарушеніи церковныхъ правилъ въ бракѣ императора Константина, оба терпѣли правонарушеніе и сначала даже священникъ не подвергся отъ нихъ наказанію за совершеніе незаконнаго брака „по приспособленію къ обстоятельствамъ"; лишь, когда нарушено было право Церкви въ ея ученіи объ иконопочитаніи, Патріархъ Никифоръ протестовалъ и поплатился изгнаніемъ. Θеодоръ смотрѣлъ иначе. **Онъ считалъ, что необходимъ протестъ противъ нарушенія не только правъ Церкви въ ея ученіи, но и въ сферѣ каноновъ, ибо какъ ученіе, такъ и постановленія церковныя обязательны для высшей государственной власти.** „Что же значитъ, говоритъ Θеодоръ, законъ единъ да будетъ (Исх. 12., 19)? Что значитъ „судъ жесточайшій преимущимъ" (Прем. VI, 5)? Что значитъ: „лица Богъ человѣка не пріемлетъ" (Гал. 2, 6)? „Гдѣ же Евангеліе царей"? Въ письмѣ къ папѣ Льву: „Законъ единъ да будетъ, говоритъ Писаніе и одно Евангеліе мы приняли; и кто бы ни сталъ измѣнять въ этомъ Евангеліи что либо, хотя бы онъ былъ ангелъ съ неба, ты можешь стоять непреклонно. **А императоръ развѣ больше Ангела?** Міродержатель въ этомъ мірѣ не больше ли всѣхъ людей и бѣсовъ, управляющихъ со властью мірской, а не Божественной, и, однако, что говоритъ Апостолъ! „анаθема да будетъ" (Гал. 1, 8). Ангелы не дерзаютъ измѣнять, а, если измѣняютъ, то не останутся не анаθематствованными, какъ діаволъ и его отступническое общество. Какъ же какой нибудь человѣкъ во плоти, измѣняя и дѣлая нововведенія и особенно такія, не будетъ чуждъ Богу?" (Изъ письма къ Евиреніану, стр. 237). **Надо настаивать на точномъ соблюденіи государственной властью не только ученія, но и каноновъ. Въ случаѣ ея уклоненія отъ перваго и нарушенія послѣдняго, надо примѣнять существующія на подобные случаи дисциплинарныя церковныя взысканія или эпитиміи, какъ онѣ примѣняются Церковью ко всѣмъ остальнымъ ея членамъ.**

Зилоты и экономисты.

Такъ и поступилъ **Николай Мистикъ** съ императоромъ Львомъ Мудрымъ, также поступилъ Патріархъ **Игнатій,** отлучившій

отъ Церкви Кесаря Варду за то, что тотъ прогналъ жену и вступилъ въ преступную связь со снохой. Также поступилъ и **Патріархъ Арсеній,** отлучившій императора Михаила Палеолога за ослѣпленіе малолѣтняго престолонаслѣдника. Если партія умѣренныхъ считала, что можно терпѣть нарушенія каноновъ представителями высшей государственной власти, ради того, чтобы терпѣть меньшее зло во избѣжаніе большаго (возможность гоненія) или жертвовать частью для спасенія цѣлаго, **то мотивы представителей строгаго направленія, такъ называемыхъ зилотовъ, были болѣе высокаго порядка и сложнѣе.** Они говорили, что безнаказанное нарушеніе правъ Церкви въ ученіи и управленіи представителями государственной власти парализуетъ нравственное вліяніе Церкви. Монахъ Михаилъ, біографъ преподобнаго Θеодора Студита, разсказываетъ, что дурной примѣръ императора Константина нашелъ себѣ подражателей не только въ столицѣ, но и въ отдаленнѣйшихъ странахъ: такъ царь Готскій, царь Лангобардскій и ихъ дворы предались, основываясь на этомъ нарушеніи устава, прелюбодѣйнымъ связямъ и невоздержаннымъ пожеланіямъ, находя благовидное оправданіе въ поступкѣ Римскаго императора, какъ будто бы, когда онъ такъ поступилъ, то послѣдовало одобреніе отъ Патріарха и Архіерея. Узнавъ о такихъ беззаконіяхъ, преподобный сѣтовалъ, скорбѣлъ въ самомъ себѣ и оплакивалъ всеобщую погибель настоящихъ и будущихъ людей, ибо онъ справедливо опасался, чтобы безуміе властителя, бывъ принято неразумными въ законъ, не сдѣлалось неисцѣлимымъ образомъ дѣйствій для будущихъ поколѣній. Посему онъ не оставилъ этого зла безъ обличенія, но тотчасъ вмѣстѣ съ (духовнымъ) отцомъ своимъ прервалъ общеніе съ ними“.

Преподобный Θеодоръ между прочими мотивами, вынудившими его на протестъ, указываетъ и на то, что послабленіе строгости Евангельскихъ предписаній и церковныхъ правилъ для царей парализуетъ ихъ и для подданныхъ. Такой же эффектъ произвелъ и четвертый бракъ Льва Мудраго. Θеодоръ Студитъ далѣе заявлялъ, что безнаказанное нарушеніе каноновъ высшей государственной властью производитъ хаосъ и неурядицу не только въ церковныхъ, но и въ гражданскихъ дѣлахъ, лишаетъ церковныя правила всякаго смысла и значенія и лишаетъ Церковь единства и увѣренности въ своихъ дѣйствіяхъ. Какъ мотивъ, и **Θеодоръ Студитъ, и Николай Мистикъ приводили то, что каноны тѣсно связаны съ законами; нарушеніемъ первыхъ государи подаютъ примѣръ подданнымъ и подкапываютъ ту легальную почву, на которую опираются сами.** Вотъ слова Θеодора Студита: „Если по начальнику бываютъ и подчиненные, то Евангельскіе законы будутъ и не для подданныхъ, ибо, если эти законы относятся къ нему, то и къ нимъ, чтобы, подчиняясь одному закону и законодателю, они

были покорны и невозмутительны. **Если же къ нему не относятся, когда онъ хочетъ, онъ же, можетъ быть, не захочетъ соблюдать ни одного,—а къ нимъ относятся то одно изъ двухъ: или царь есть Богъ, ибо только Божество не подлежитъ закону, или будетъ безначаліе и возмущеніе...** Подлинно, гдѣ нѣтъ одного закона для всѣхъ, то какъ можетъ быть миръ, когда царь хочетъ одного—напримѣръ, прелюбодѣйствовать и еретичествовать, а подданнымъ заповѣдано не имѣть части съ прелюбодѣемъ, не участвовать въ ереси и не преступать ничего, преданнаго Христомъ и апостолами" (Письма).

Представленная Ѳеодоромъ Студитомъ дилемма между двумя положеніями при необязательности каноновъ для императоровъ, дилемма, говорящая, что въ такомъ случаѣ или царь ставится наравнѣ съ Богомъ, или все ввергается въ анархію, находила себѣ иллюстрацію въ Исторіи Византіи, ибо дѣйствительная жизнь Византіи слишкомъ часто представляла нарушеніе высокихъ теорій, нашедшихъ себѣ мѣсто не только въ умахъ Византійцевъ, но и въ законахъ имперіи. Съ одной стороны, конецъ XII вѣка видѣлъ императора Исаака Ангела, который говорилъ: „На землѣ нѣтъ никакой разницы по власти между Богомъ и царемъ; царямъ все позволительно дѣлать, можно безнаказанно употреблять Божіе наравнѣ со своимъ, такъ какъ самое царское достоинство они получили отъ Бога и между Богомъ и ими нѣтъ разстоянія". Съ другой стороны беззаконія было слишкомъ много, и отъ того погибла Византія. „Отъ этого недуга, говоритъ **пр. Троицкій** (Арсеній и арсениты), страдали всѣ: и цари не меньше подданныхъ, ибо легальная почва не была прочна подъ ними. Насильственное устраненіе съ царскаго престола было не рѣже, чѣмъ и Патріарховъ. Недугъ этотъ подтачивалъ все—и вѣру, и нравственность, и общественныя узы, парализовалъ моральное вліяніе Церкви и воспитательное дѣйствіе законовъ. **Противъ этого средства было одно—точное исполненіе каноновъ и законовъ, но подчиненные всегда копируютъ начальниковъ и уврачеваніе однихъ безъ врачеванія другихъ было немыслимо**". На грядущее разложеніе Византіи отъ неуваженія къ канонамъ, а черезъ то и къ законамъ, указывалъ за нѣсколько столѣтій до гибели Византіи Ѳеодоръ Студитъ. Ему много пришлось бороться съ представителями такъ называемаго умѣреннаго направленія, которое не требовало строгаго примѣненія принципа обязательности каноновъ для представителей высшей государственной власти и во имя человѣкоугодія слишкомъ подчиняло интересы церковные интересамъ чуждымъ Церкви, интересамъ не столько государственнымъ, сколько интересамъ слабости государственныхъ людей. Это теченіе стремилось не возвышать государство до Церкви (въ идеяхъ), а принизить идеалы Церкви до государства. Они не находили ниче-

го предосудительнаго въ томъ, чтобы государственная власть смотрѣла на Церковь и на ея порядки сквозь призму государственныхъ отношеній, и вносили въ церковную сферу пріемы, къ которымъ они привыкли въ сферѣ государственной; они мирились, если, напримѣръ, она выдвигала кандидата въ Патріархи лучшаго не для Церкви, а для государства, если она обходила при избраніи и смѣщеніи Патріарховъ требованія церковныхъ каноновъ, назначала и увольняла Патріарховъ, какъ государственныхъ чиновниковъ, простымъ административнымъ распоряженіемъ. На уступчивость Патріарховъ и Епископовъ императорамъ они смотрѣли, какъ на мудрую и полезную для Церкви предусмотрительность. Они поддерживали мысль о различіи въ отношеніи къ догматамъ и канонамъ, требуя отъ царей соблюденія догматовъ, но не каноновъ. Они же поддерживали политику приспособленія къ обстоятельствамъ. Они всегда были сторонниками единенія во что бы то ни стало и клеймили расколъ и разногласіе. При столкновеніи церковныхъ интересовъ съ государственными они всегда приносили въ жертву первые вторымъ и въ этомъ полагали гармонію. Объ этомъ мирѣ говорилъ **Максимъ Исповѣдникъ,** что это не тотъ миръ, который обусловленъ единомысліемъ относительно благочестія: „но только тотъ миръ лучше брани, когда изъ него выходитъ согласіе о добрѣ". Миръ этой партіи экономистовъ былъ вообще человѣкоугодничествомъ и соглашательствомъ, а не борьбой за проведеніе истины въ жизнь (Сторонники ея обычно принадлежали къ бѣлому духовенству изъ придворной среды).

Напротивъ, сторонники строгаго направленія считали, что и для подданныхъ, и для царей обязательно не только ученіе, но и каноны Церкви, и что Церковь не только можетъ, но и обязана настаивать на соблюденіи ихъ всѣми своими сочленами, не исключая царей. Въ этомъ они видѣли лучшее средство для огражденія Церкви отъ покушеній извнѣ. Зилоты стремились обезпечить Церкви независимое положеніе и полную свободу дѣйствій во внутреннихъ дѣлахъ. Для этого они стремились обособить Церковь отъ государства и сузить сферу вліянія государства на ея дѣла. Это выразилъ **Ѳеодоръ Студитъ** въ рѣчи, произнесенной императору Льву V: „Императоръ, внемли тому, что черезъ насъ Божественный Павелъ говоритъ тебѣ о церковномъ благочиніи и, въ знакъ того, что не слѣдуетъ царю ставить себя самого судьей и рѣшителемъ въ этихъ дѣлахъ, послѣдуй и самъ, если ты согласенъ быть правовѣрнымъ, Апостольскимъ Правиламъ; онъ говоритъ такъ: Положи Богъ въ Церкви первое апостоловъ, второе пророковъ, третье учителей (I Кор. 12, 28); вотъ тѣ, которые устрояютъ и изслѣдуютъ дѣла вѣры по волѣ Божіей, а не царь; ибо Св. Апостолъ не упомянулъ, что царь распоряжается дѣлами Церкви... Впрочемъ, если ты хочешь быть ея сыномъ, то никто не препятствуетъ; только слѣдуй во всемъ духовному

отцу твоему (при этомъ указалъ на Патріарха Никифора)". Въ силу такихъ убѣжденій зилоты стремились къ тому, чтобы Патріархами были лица не свѣтскаго званія и образованія, а тѣ, которыя постепенно восходили отъ низшей духовной степени къ высшей, и могли съ совершеннымъ сердцемъ постигать уставы Божіи и сами могли бы блистать, какъ солнце между звѣздами. Они хотѣли, чтобы для выборовъ Патріарха вмѣстѣ съ Епископами сходились столпники и затворники для выбора достойнѣйшаго. Зилоты требовали точнаго соблюденія каноновъ при избраніи и устраненіи Патріарховъ. При столкновеніи государственныхъ интересовъ съ церковными зилоты предпочитали церковные. Зилоты принадлежали обычно къ духовенству монашествующему.

Обязанность монаховъ въ борьбѣ за канонъ по Өеодору Студиту.

Өеодоръ Студитъ писалъ монахамъ: „Если монашескій чинъ не вмѣняетъ вся въ уметы, т. е. монастыри и все находящееся въ нихъ, то какъ мірянинъ оставитъ жену, дѣтей и все прочее? Подлинно, если Сынъ Божій, Господь и Владыка всѣхъ, принесъ Себя Самого въ жертву и за всѣхъ Богу и Отцу, то какъ должны мы и чего не обязаны терпѣть и страдать за Него, особенно монашествующіе и распявшіеся отреченіемъ отъ міра, если отреклись истинно, а не тщетно? Итакъ, пусть принадлежащіе къ монахамъ въ настоящее время докажутъ это дѣлами. А дѣло монаха не допускать ни малѣйшаго нововведенія въ Евангеліе, чтобы, подавъ мірянамъ примѣръ ереси и общенія съ еретиками, не отдать отчета за ихъ погибель" (Письмо 39 къ игумену Өеофилу). А по поводу сопротивленія Епископа Іосифа игумену Симеону: „Бодрствуйте въ этомъ св. отцы", а братьямъ своимъ, заключеннымъ въ темницѣ, пишетъ: „Будемъ же, братія, въ этомъ коварномъ и развращенномъ поколѣніи какъ бы звѣздами, сіяющими въ мракѣ ереси; ибо насъ избралъ Христосъ въ Свою славу къ славѣ Православія. Какъ древніе для насъ, такъ мы для потомковъ постараемся сдѣлаться опорой и примѣромъ и явиться ликующими въ день Христовъ". **Со времени Өеодора Студита Восточное монашество проникается убѣжденіемъ, что оно призвано блюсти за точнымъ исполненіемъ церковныхъ каноновъ, и въ его руки переходитъ судьба зилотскаго (акривистскаго) направленія.** Оно находило поддержку больше въ Римѣ, чѣмъ въ Византіи.

Споры о правахъ императоровъ въ церковныхъ дѣлахъ XI, XII и XIII вѣковъ. Императоръ Константинъ Дука.

Большіе споры XI, XII и XIII вѣка протекаютъ подъ знаменіемъ уваженія къ канону. XI, XII и XIII в. знаютъ рядъ споровъ о правахъ императоровъ въ церковныхъ дѣлахъ; такъ, при императорѣ **Константинѣ Дукѣ**, во второй половинѣ

XI вѣка возникъ вопросъ о правѣ императора возводить Епископіи на права Митрополій. При чемъ самъ императоръ почитаетъ „святотатственнымъ раздавать Митрополичьи троны, ибо порядокъ каѳедръ опредѣленъ Апостолами и св. отцами, а что такое царское постановленіе рядомъ съ канономъ? Какое царь имѣетъ право измѣнять каѳедры, которыя Богъ опредѣлилъ черезъ Святыхъ достохвальныхъ Апостоловъ и богоносныхъ отцовъ? Если царь стоитъ со страхомъ и трепетомъ въ то время, когда іерей сидитъ, то какимъ образомъ стоящій можетъ дать сидящему высшій престолъ?... И это относится не только къ Митрополитамъ и Епископамъ, но и къ бѣдному священнику, управляющему волами и пасущему скотъ, какимъ былъ иже во святыхъ великій Спиридонъ, всѣмъ извѣстный". И Константинъ кончаетъ такъ: „Быть можетъ, кто пожелаетъ вводить новое, порицать и измѣнять каноны Св. Апостоловъ и богоносныхъ отцовъ, мы же не имѣемъ такого обыкновенія".

Императоръ Алексѣй Комненъ. Снова этотъ вопросъ возникъ въ началѣ XII вѣка при **Алексѣѣ Комненъ** и былъ разслѣдованъ въ Синодѣ въ его присутствіи. Синодъ предоставилъ императору право учреждать Епископіи и возводить существующія въ Митрополіи, но съ ограниченіемъ—не дѣлать этого по домогательству заинтересованныхъ лицъ, а по собственному побужденію для чести ли города, или за вѣру во Св. Церковь, или изъ уваженію къ ея предстоятелю. Наконецъ, самый указъ объ этомъ, по постановленію Синода, долженъ имѣть силу, лишь когда Патріархъ признаетъ его согласнымъ съ Божественными правилами. Самому Патріарху Новеллой предоставлено право не исполнять такихъ указовъ, прежде чѣмъ онъ не удостовѣрится, что императоръ по благословеной причинѣ издалъ указъ. **Такъ самое стремленіе императора къ расширенію своихъ правъ сдерживалось Епископами на основаніи церковныхъ правилъ, и сами императоры для расширенія своихъ полномочій въ церковныхъ дѣлахъ искали опоры въ церковныхъ правилахъ.** Въ данномъ случаѣ императорскому праву было 7 вѣковъ давности, ибо IV Всел. Соб. запрещалъ подъ угрозой низверженія изъ сана, просить у императора званія Митрополита, но не запрещалъ царю давать городу преимущества въ государственномъ отношеніи, черезъ что, однако, ради соотвѣтствія между церковнымъ и гражданскимъ управленіемъ, и Епископіи могли возводиться въ Митрополіи. Съ тѣхъ поръ не оспаривались за императоромъ эти права; Константинъ Дука его отмѣнилъ, хотя самъ не всегда соблюдалъ свое постановленіе. Императоръ Алексѣй Комненъ только возстановилъ съ согласія Синода императорское право возводить Епископіи въ Митрополіи, обставляя его извѣстными условіями, указанными канономъ.

Вальсамонъ о верховенствѣ канона надъ закономъ.

Вальсамонъ признавалъ каноны выше закона на томъ основаніи, что законы приняты только царями, а каноны не только царями, но и святыми отцами. Но, признавая преимущество канона надъ закономъ, **императоры Комнены искали уступокъ въ пользу самого императора, выдвигая идею царя, какъ эпистимонарха Церкви, ея стража.** Эту идею проводили и Палеологи послѣ паденія Латинской имперіи на Востокѣ, хотя канонъ въ это время получаетъ особую силу и вліяніе. Въ это время и духовенство получаетъ особое вліяніе, подъ его надзоръ поставлено правосудіе. Священники выступаютъ въ роли вселенскихъ судей, судящихъ не по императорскому кодексу, а по канону и по постановленіямъ святыхъ отцовъ; возстанавливается и право убѣжища, а императоръ Андронникъ Палеологъ въ Хрисовулѣ превозноситъ неприкосновенность каноновъ. „Всякому разумному и чувственному созданію Богъ, осуществившій и образовавшій это созданіе неизрѣченнымъ словомъ Своимъ, поставилъ предѣлъ, какъ ограду съ основаніемъ и кровомъ безопаснымъ, не оставилъ ни одного существа, которое по своей природѣ и свободной волѣ склонно колебаться и переходить за черту долга. Посему и проповѣдники, и учители благочестія, сообразуясь съ этимъ закономъ Божіимъ, и свои наставленія и узаконенія оградили и упрочили предѣлами, запретивъ прибавить къ нимъ или убавить отъ нихъ что либо. И вообще неразумно и несправедливо переступать предѣлы отцовъ и уклоняться отъ узаконеннаго и должнаго".

Императоръ Андронникъ Палеологъ.

Теорія Димитрія Хоматина и Вальсамона о царскомъ мѵропомазаніи.

Но за признаніе такой власти канона Церковь платитъ усиленіемъ императорскихъ правъ, и въ XIII вѣкѣ Димитрій Хоматинъ пишетъ въ стилѣ Вальсамоновской теоріи императора-первосвященника. Императоръ всеобщій верховный правитель Церкви стоитъ выше Соборовъ; этимъ опредѣленіямъ онъ доставляетъ надлежащую силу. Онъ есть мѣрило въ отношеніи къ церковной іерархіи, законодатель для жизни и поведенія священниковъ, его вѣдѣнію подлежатъ споры Епископовъ и клириковъ и право замѣщенія вакантныхъ каѳедръ. Епископовъ онъ можетъ сдѣлать Митрополитами, а епископскія каѳедры митрополичьими. Однимъ словомъ, за единственнымъ исключеніемъ права совершать богослуженія, императору даны въ этой теоріи всѣ остальныя епископскія привиллегіи, на основаніи коихъ его церковныя распоряженія получаютъ каноническій авторитетъ. Какъ древніе императоры подписывались понтифексъ максимусъ, такъ таковыми должно считать и теперешнихъ императоровъ, какъ помазанниковъ Божіихъ. Им-

ператоръ, какъ помазанникъ Божій, украшенъ благодатью первосвященства.

А Вальсамонъ писалъ: „Императоры и Патріархи должны быть уважаемы, какъ учители Церкви ради ихъ достоинства, которое они получили черезъ помазаніе муромъ. Отсюда то происходитъ власть правовѣрныхъ императоровъ наставлять христіанскіе народы и подобно іереямъ приносить Богу куреніе. Въ этомъ ихъ слава, что подобно солнцу блескомъ своего православія они просвѣщаютъ міръ съ одного конца до другого. Мощь и дѣятельность императора касается тѣла и души человѣка, тогда какъ мощь и дѣятельность Патріарха касается только одной души. Императоръ и Патріархъ подобны молотильщикамъ на гумнѣ; они какъ бы лопатой отдѣляютъ мякину отъ пшеницы или подобны крѣпкимъ осямъ колесницы, или корабельнымъ мачтамъ и парусамъ; частью черезъ императорское благопопеченіе, частью черезъ духовную власть они спасаютъ міръ".

Но такое воздаяніе Кесарю Божіяго получило отповѣдь еще нѣсколько вѣковъ назадъ устами Максима Исповѣдника, Θеодора Студита, а въ XV вѣкѣ устами Симеона Солунскаго. Въ порядкѣ идей возвеличенія императора послѣдній становится необходимымъ членомъ Церкви, какъ стражъ ея, Экдикъ, Эпистимонархъ. Дѣйствительность Византійская увидѣла осуществленіе фактическаго цезарепапизма въ XIV и XV вѣкѣ, наравнѣ съ ростомъ силы самого канона.

Императоръ—покровитель всѣхъ православныхъ христіанъ. Патріархъ Антоній.

Императоръ выростаетъ въ покровителя всѣхъ христіанъ. Патріархъ Антоній въ концѣ XIV вѣка пишетъ в. к. Василію Димитріевичу: „Святый царь имѣетъ великое значеніе для Церкви: онъ не то, что другіе князья и мірскіе владыки, потому что отъ начала цари утверждали благочестіе для всей вселенной; цари собирали Вселенскіе Соборы. Они утвердили и узаконили соблюдать тѣ опредѣленія относительно правыхъ догматовъ и христіанской гражданственности, о которой гласятъ Божественные и священные каноны; они много ратовали противъ ересей; царскія распоряженія вмѣстѣ съ соборными установили первенство каѳедръ архіереевъ, раздѣленіе епархій и распредѣленіе округовъ. Поэтому они пользуются великой честью и занимаютъ въ ней высокое положеніе. Ибо, хотя по Божественному попущенію невѣрные и стѣснили власть царя и предѣлы имперіи, однако же и до сего дня царь поставляется Церковью по тому же самому чину и съ тѣми же самыми молитвами, какъ и прежде, и до сего дня онъ помазуется муромъ и поставляется царемъ и самодержцемъ всѣхъ ромеевъ, т. е. всѣхъ христіанъ. Повидимому, гдѣ только находятся христіане, имя царя поминается всѣми Патріархами, Митрополитами, Епископами, чего никогда не удостаивался никто изъ другихъ

князей или мѣстныхъ властителей". Этотъ документъ чрезвычайно интересенъ, онъ констатируетъ идейный размахъ до идеи вселенскости имперіи на ряду съ ея политическимъ паденіемъ, доведшимъ постепенно Византію до размѣровъ ничтожнаго государства, которое едва находило воиновъ для защиты столицы. Византія оставила намъ свое культурное наслѣдство идей, не имѣя успѣха въ полномъ примѣненіи ихъ на практикѣ.

Причины неуспѣха въ примѣненіи на практикѣ Византіи идей защиты церковной независимости.

Основная ея идея—оцерковленіе государства — проводилась Церковью въ лицѣ іерархіи и монашества, но сами эти силы не были здѣсь между собой въ союзѣ, какъ на западѣ. Между ними былъ антагонизмъ, о которомъ мы говорили при разсмотрѣніи двухъ теченій въ пониманіи отношенія канона къ царской власти. Когда же монашеская партія побѣдила въ смыслѣ вліянія на замѣщеніе Патріаршаго престола своими сторонниками (14 вѣкъ), то представители ея въ атмосферѣ Византійскаго Двора утратили то горѣніе за исповѣданіе истины и самопожертвованіе, которыми былъ силенъ Θеодоръ Студитъ и его послѣдователи, монахи Студійскаго монастыря (Троицкій. Арсеній и арсениты, въ Христ. Чт. 1872 г.); черезъ что и идеалы ихъ утрачивали силу; государственная же власть могла использовать раздоръ этотъ въ свою пользу и окупать уступки со стороны закона въ пользу канона уступками въ пользу представителей самой императорской власти. Неуспѣху въ дѣлѣ полнаго оцерковленія императорской власти помогала и неясность понятій относительно состава ея правъ въ церковныхъ дѣлахъ. **Если канонъ окончательно получилъ принципіальное преобладаніе надъ закономъ въ Византійскомъ законодательствѣ подъ вліяніемъ Эпанагоги, каковое преобладаніе было признано не только таки-ми императорами, какъ Алексѣй Комненъ,** но даже такими, какъ Исаакъ Ангелъ въ концѣ XII вѣка, сравнивавшій себя съ Богомъ, и Михаилъ Палеологъ въ XIII вѣкѣ; то такой точности не было въ признаніи объема правъ самого императора въ отношеніи къ Церкви, что облегчало злоупотребленія императоровъ на практикѣ. Императоръ Іоаннъ Комненъ (Die Geschicnte der Trennung. Пихлеръ B. I, 286-287) въ XII вѣкѣ писалъ папѣ Гонорію: „Два предмета въ продолженіи моего царствованія признавалъ я совершенно отличными одинъ отъ другого: одинъ—это власть духовная, которая отъ Великаго и Высочайшаго Первосвященника, Князя міра, Христа дарована Его апостоламъ и ученикамъ, какъ благо неизмѣнное, черезъ которое (благо) по Божественному праву они получили власть вязать и рѣшить всѣхъ людей, а другой предметъ,—это власть мірская, власть обращенная къ временному по Божественному слову, власть заключенная въ

принадлежащей ей сферѣ. Эти двѣ господствующія въ мір власти, хотя раздѣльны и различны, но дѣйствуютъ къ об юдной пользѣ въ гармоническомъ соединеніи, спомоществу и пополняя одна другую. Онѣ могутъ быть сравниваемы с двумя сестрами Мароой и Маріей, о которыхъ говорится в Евангеліи. Изъ согласнаго обнаруживанія этихъ властей пр истекаетъ общее благо, а изъ враждебныхъ отношений их проистекаетъ всякій вредъ". А **Исаакъ Ангелъ** пишетъ в новеллѣ: „Обстоятельно узнавъ канонъ (48 Трул. пр.), я по зналъ въ людяхъ два важнѣйшихъ дара верховнаго Бож ственнаго человѣколюбія: съ одной стороны помазаніе и достоинство царское, съ другой священническое, происход щее изъ одного и того же источника для украшенія и устро енія человѣческой жизни". Если тотъ же Исаакъ Ангел сравнивалъ императора съ Богомъ, то отсюда ясно, как **глубоко уже проникло въ Византійское сознаніе при знаніе различія между двумя порядками, государствен нымъ и церковнымъ.** Церковь устами Св. Василія Велик го признавала обязанность государства защищать постано леніе Церкви, слѣдовательно и признавать ихъ. Его прави ло І-ое гласило: „Государство должно защищать постано ленія Божіи". Въ соотвѣтствіи съ этимъ и догма Византі скаго права, и лучшіе представители царской власти призна вали верховенство канона надъ закономъ и обязательнос канона для царей, несмотря на тѣ противоборствующія т ченія, которыя выдвигали идею царя - первосвященника в преки святоотеческому пониманію. Мы скажемъ теперь о формахъ, въ которыхъ обнаруживалась и символизировалас идея оцерковленія государства, идея, которая представляет одно изъ цѣнныхъ достиженій Византіи, переданныхъ ею на Русь.

Формы, въ которыхъ проявлялась идея оцерковлен государственной власти въ Византіи (преимуществен въ Византійскомъ придворномъ быту).

Идея оцерковленія государства.

Мы должны остановиться на иде оцерковленія государства. Идея эта про тивоположна ультрамонтанской иде не говоримъ католической, ибо католичество и ультрамон танство въ вопросѣ о положеніи государственной власти в Церкви расходятся: въ нѣдрахъ самого католичества Еп скопъ Боссюетъ въ XVII вѣкѣ далъ на время силу тому, чт называется галликанствомъ [18]), поэтому мы говоримъ об

---

[18]) Вотъ эти положенія о вольностяхъ Галликанской Церкви 16 года. 1) Que le pape n'a nulle autorité sur les choses temporell qu'il ne peut ni directement ni indirectement déposer les rois; 2) Q les décrets de Constance sur l'autorité des conciles gardent toute le force et toute leur vertu; 3) Que le souverain pontife ne peut gouve ner l'Eglise que suivant les canons et qu'il ne peut notamment port

ультрамонтанствѣ. Въ ультрамонтанствѣ сама Церковь из-вѣстнымъ образомъ матеріализуется въ своихъ цѣляхъ и стремленіяхъ и приражается къ чуждымъ ея природѣ-стихіямъ и легко можетъ перодиться сама въ государство. Въ идеѣ же оцерковленія государство само пріобщается къ цѣлямъ церковнымъ и призывается, какъ къ недостижимому идеалу, къ превращенію въ Церковь. Процессъ этотъ, призванный обнимать всѣ стороны государственной жизни, можетъ быть наблюдаемъ въ разныхъ сферахъ жизни Византійскаго государства, особенно послѣ IX вѣка. Въ это время устанавливается въ гражданскомъ законѣ обязательность церковнаго вѣнчанія для признанія брака, и условія для вступленія въ бракъ заимствуются изъ каноновъ; въ это время вводится вѣнчаніе императоровъ, бывшее сначала только гражданскимъ обрядомъ, которое принимаетъ все болѣе церковныя формы, и въ него вливается такой смыслъ, что императорскій санъ превращается въ священный санъ. Оцерковленіе захватываетъ всю жизнь народа; процессъ этотъ не всегда явно замѣтенъ, но отъ этого не становится менѣе дѣйствительнымъ. Онъ особенно дѣйственъ въ быту и болѣе виденъ тому, кто изучаетъ не только церковную и гражданскую исторію, а именно повседневный бытъ. „Церковный историкъ и изслѣдователь гражданской исторіи, говоритъ Ключевскій, рѣдко находитъ случай бросить взглядъ на интересный и поучительный процессъ перестройки гражданскаго общежитія подъ воздѣйствіемъ Церкви, процессъ, скрытый подъ покровомъ явленій, далекихъ отъ предмета наблюденій такихъ историковъ. Церковный историкъ наблюдаетъ человѣка въ кругу его религіозныхъ обязанностей; гражданскій въ тѣ минуты, когда человѣкъ созидаетъ общую жизнь народа и государства. Оба его выпускаютъ изъ вида, когда онъ выходитъ изъ непосредственнаго вѣдѣнія Церкви или уходитъ изъ дворца отъ общегосударственныхъ интересовъ и жизни и погружается въ потокъ гражданскихъ (не важныхъ для церковнаго историка) и личныхъ (не важныхъ для историка государства) интересовъ и отношеній. Иное дѣло историкъ внѣшнеправовыхъ учрежденій Церкви или историкъ гражданскаго частнаго быта. Имъ приходится встрѣчать явленія, которыя обнаруживаютъ источникъ инте-

---

atteinte aux constitutions et aux droits reconnus de l'Eglise gallicane; enfin que ses jugements en matière de foi sont attaquables tant qu'ils n'ont pas été confirmés par le jugement de l'Eglise. (Debidour. Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat en France, p. 8). 1) Папа не имѣетъ никакой власти надъ свѣтскими дѣлами; онъ не можетъ ни прямо, ни косвенно низлагать королей; 2) Постановленія Констанцскаго Собора объ авторитетѣ Соборовъ сохраняютъ всю свою силу и значеніе; 3) Верховный первосвященникъ можетъ управлять Церковью только въ соотвѣтствіи съ канонами; именно онъ не можетъ нарушать установленія и признанныя права Галликанской Церкви; его сужденія въ дѣлахъ вѣры подлежатъ критикѣ, поскольку они не утверждены рѣшеніемъ Церкви.

ресовъ, пружинами которыхъ движется механизмъ граждан-скаго общежитія, тѣ мутные источники: черствый эгоизмъ, инстинктъ и иные, и вдругъ ихъ поражаетъ **звукъ иного порядка,** раздавшійся среди рыночной суматохи. Въ куп-чей, закладной или духовной подъ юридическими формами прозвучитъ иногда нравственный мотивъ, изъ подъ хозяй-ственной мысли блеснетъ искра религіознаго чувства, и так-ная хозяйственная сдѣлка озарится теплымъ свѣтомъ, мерт-вая норма права оживаетъ и перерождается въ доброе жи-тейское отношеніе. Здѣсь рядъ откровеній. Историкъ проч-тетъ договоръ чисто гражданскаго характера и найдетъ, что для утвержденія крѣпостной сдѣлки ее утверждаютъ не на неустойкѣ, а на призывѣ Св. Покровительницы... Божьей Мате-ри. Въ содержаніи завѣщанія, въ распоряженіи о внѣбрачныхъ дѣтяхъ онъ увидитъ, что писалъ его человѣкъ новыхъ воз-зрѣній". Также, въ Византіи не мало такихъ актовъ должно было быть, когда весь ея бытъ былъ проникнутъ христіан-скимъ закономъ, какъ о томъ свидѣтельствуетъ историкъ этого быта, Скабаллановичъ, въ X вѣкѣ (въ статьѣ, помѣщен-ной въ Христ. Чтеніи за 1886 г.). Мы видимъ новеллу Алек-сѣя Комнена, гдѣ говорится, что неумѣстно запрещеніе цер-ковнаго вѣнчанія для раба въ христіанскомъ государствѣ, ибо въ Церкви рабъ не ниже господина. Проф. И. И. Со-коловъ (въ Христ. Чт. за 1892 г.) приводитъ форму суда по одному изъ тяжкихъ уголовныхъ преступленій, по убійству. Описывается судъ надъ убійцей, прибѣгнувшемъ къ защитѣ Церкви. Его судитъ судъ изъ священниковъ, имѣя передъ собой не государственный кодексъ, а Евангеліе и каноны. Преступникъ проситъ на колѣняхъ прощенія, и его приго-вариваютъ къ 15 лѣтней эпитиміи, становя въ разрядъ пла-щихся. Въ системѣ оцерковленія Церковь ни въ чемъ не отказывается отъ своихъ принциповъ, не вводитъ въ свою систему государственной точки зрѣнія, цѣлей и средствъ, а сообщаетъ свой духъ государству, которое добровольно по христіанскому долгу учится у Церкви и вводитъ ея принци-пы въ свою жизнь, не вторгаясь туда, гдѣ учитъ и дѣйству-етъ Церковь.

Отраженіе идеи pontifex maximus **въ быту и жизни Византійскаго императора.**

То же оцерковленіе мы видимъ, наблюдая представителя царской вла-сти въ его дворцѣ. Мы видимъ, что оцерковленіе коснулось и его; онъ связанъ канономъ; въ своей государ-ственной дѣятельности и личной жизни онъ вѣнчается на царство въ Церкви, вѣнчаетъ царицу, царевича, царевенъ. Онъ принимаетъ передъ Церковью обязанность исповѣда-нія вѣры и подчиненія ея правиламъ; но вслѣдствіе недо-статочнаго оцерковленія его сана и проникновенія его ду-хомъ Церкви, онъ восхищаетъ на себя часто непринадлежа-щее ему, стремясь иной разъ къ роли первосвятителя и за

конодателя во внутреннихъ дѣлахъ Церкви. Въ дѣйствительности императоръ, хотя и чинъ Церкви, но не верховный чинъ—**pontifex maximus**, а подобенъ дьякону въ Церкви, не имѣющему благодати учительства, и слѣдовательно и правъ законодательства во внутреннихъ церковныхъ дѣлахъ. Но слишкомъ сильно на практикѣ вліяніе идей **pontifex maximus'a**. Страннымъ, можетъ быть казалось: перваго человѣка въ государствѣ ставить не на первое мѣсто въ Церкви, и стражу Церкви - эпистимонарху дается въ быту положеніе, вовсе не вытекающее изъ положенія охранителя правъ Церкви.

Идея охраны Церкви императоромъ на Соборахъ.

Объ этой охранѣ правъ Церкви говоритъ и соборное правило: такъ Карѳагенское правило 104 говоритъ: „Царскому человѣколюбію предлежитъ пещися, чтобы Каѳолическая Церковь, благочестно Христу ихъ возродившая и крѣпостью вѣры воспитавшая, была ограждена ихъ помышленіемъ царскимъ. Посему и подобаетъ просити, да распространятъ и утвердятъ законы охраненія Церкви, дабы, по крайней мѣрѣ, симъ страхомъ отъ навѣтовъ на Церковь, отъ произведенія расколовъ и отъ еретическаго безумія удержаны были люди, отлагающіе помышленіе о вѣчномъ наказаніи". И въ другихъ правилахъ Карѳагенскаго Собора употребляется выраженіе: „Подобаетъ просити благочестивыхъ царей, да благоволятъ учинити". Это понятно, ибо, живя въ условіяхъ земного существованія, Церковь не можетъ не быть заинтересована въ огражденіи своего внѣшняго правового положенія. Но въ охранѣ правъ Церкви вовсе не заключается право на верховенство во внутреннихъ дѣлахъ Церкви, какъ это было у **pontifex maximus**. Идея **pontifex maximus** воскресала въ иныя эпохи, выражаясь во вмѣшательствѣ императоровъ во внутреннія дѣла Церкви. Особенно при назначеніи и смѣщеніи патріарховъ; вліяла она и на ихъ бытовую обстановку, какъ это мы сейчасъ увидимъ. Византійскія придворныя церемоніи выражаютъ идею, которую имѣли о власти императора Византійскаго въ иныя эпохи, особенно послѣ Патріарха Фотія, и потому мы дадимъ ихъ нѣсколько подробное описаніе, которое оттѣнитъ и различіе ея съ идеей Московскаго царя, выраженной также въ своихъ придворныхъ церемоніяхъ.

Въ своемъ дворцѣ императоръ получаетъ тѣ же Божественныя почести, которыя имѣлъ Divus Августъ, Кесарь Римскій. Его видоизмѣненная христіанскимъ строемъ жизнь течетъ по извѣстному ритуалу, и въ его дворцовыхъ выходахъ на большихъ празднествахъ мы видимъ, какъ обряды отразили здѣсь особенно наглядно пониманіе величія царской власти. Эти обряды записаны императоромъ Константиномъ Порфиророднымъ въ XI вѣкѣ въ его сочиненіи „**De ceremoniis aulae Byzantinae**" и изучены профессоромъ Бѣ-

ляевымъ, у котораго мы и почерпаемъ ихъ изъ его сочиненія „Byzantina“.

Праздничные выходы Византійскихъ императоровъ.

Читая очеркъ праздничнаго выхода Византійскаго царя въ храмъ Св. Софіи во времена расцвѣта придворнаго блеска въ XI вѣкѣ, мы видимъ, съ одной стороны, ту же адорацію древне Римскаго императора въ новыхъ христіанскихъ формахъ, а съ другой стороны, иллюстрацію положенія императора въ Церкви какъ священнаго чина. Церемоніи выходовъ необыкновенно пышны. Въ каждый такой праздничный выходъ раннимъ утромъ всѣ чины собираются въ Большомъ Императорскомъ Дворцѣ и располагаются въ тѣхъ помѣщеніяхъ, гдѣ надлежало имъ привѣтствовать царя по пути его шествія въ храмъ Св. Софіи. Всѣ чины облекались въ установленныя въ соотвѣтствіи съ праздникомъ одежды. Когда все приготовлено къ выходу, императоръ выходилъ изъ внутреннихъ покоевъ въ золотую палату, гдѣ облачался въ золотомъ общитый плащъ и въ сопровожденіи нѣкоторыхъ чиновъ отправлялся въ проходъ 40 мучениковъ, гдѣ ему поклонялись и привѣтствовали его собравшіеся чины кувуклія, которые присоединялись къ свитѣ императора и шли съ нимъ дальше во дворецъ Дафны, по пути къ коему императора встрѣчали и привѣтствовали высшіе сановники и чины царской свиты и охраны. Предшествуемый этими чинами императоръ заходилъ въ дворцовый храмъ Пресвятой Богородицы, бралъ восковыя свѣчи у препозита и съ зажженными свѣчами въ рукахъ совершалъ троекратный поклонъ и молился. Отсюда императоръ отправлялся въ дворцовый храмъ Св. Троицы, гдѣ также молился и совершалъ три поклона со свѣчами въ рукахъ. Послѣ этого императоръ заходилъ въ крестильницу во Дворцѣ Дафны, молился тамъ передъ стоявшими тремя крестами и давалъ знакъ препозиту, а тотъ кувикуляріямъ, чтобы они передъ крестами поставили свѣчи. Отсюда императоръ входилъ въ тронную палату Дафны, гдѣ его привѣтствовали находившіеся тамъ чины, заходилъ въ дворцовый храмъ Св. Стефана, гдѣ также молился съ зажженными свѣчами въ рукахъ и поклонялся кресту Св. Константина Великаго. Крестъ этотъ вмѣстѣ съ жезломъ Моисея несли впереди императорскаго шествія во храмъ Св. Софіи. Помолившись тутъ, императоръ уходилъ въ прилегавшій къ храму покой, гдѣ ждалъ того момента, когда отъ Патріарха изъ храма Св. Софіи придетъ референдарій съ докладомъ о ходѣ службы въ храмѣ Св. Софіи. Референдарій входилъ въ составъ Патріаршаго синклита; его обязанность доносить императору извѣстія отъ Патріарха о ходѣ церковной службы и доносить Патріарху о ходѣ придворныхъ обрядовъ, когда они имѣютъ отношеніе къ Патріарху. Здѣсь въ покоѣ императоръ снималъ плащъ и скарамангій и облачался въ ди-

витисій, который въ IX—XI вѣкѣ составлялъ необходимую принадлежность царскаго параднаго облаченія. Послѣ доклада препозита о прибытіи Патріаршаго референдарія съ извѣстіемъ о ходѣ службы, императоръ направлялся въ октогонъ, препозитъ же восклицалъ: „Веститоры“. Здѣсь императоръ облачался въ хламиду, послѣ чего препозитъ восклицалъ: „Повелите“, и веститоры уходили. Въ октогонѣ съ императоромъ оставались только чины кувуклія; препозитъ бралъ корону, принесенную въ ларцѣ, и надѣвалъ ее на императора. Сопровождаемый и предшествуемый чинами кувуклія императоръ въ полномъ облаченіи шелъ въ Августей, гдѣ его ожидали другіе чины. Пройдя среди нихъ къ двери, ведшей изъ Августея въ его портикъ, называвшійся Золотой Рукой, императоръ останавливался и мылъ руки въ рукомойникѣ, который ему подавался. Здѣсь и въ рядѣ дальнѣйшихъ обрядовъ мы встрѣчаемъ прототипъ обрядовъ, дошедшихъ до насъ въ архіерейской службѣ; болѣе же полно эти обряды сохранены при выходахъ Римскаго папы, воспріявшихъ несравненно болѣе полно церемоніалы Византійскаго двора. Ибо Римскіе папы присвоили вмѣстѣ съ свѣтскими владѣніями въ VIII вѣкѣ, въ силу, можетъ быть, исторической необходимости, царскія прерогативы и окружили себя царскимъ дворомъ и этикетомъ. Такъ даже обычай цѣлованія туфли папы ведетъ свое начало отъ цѣлованія Византійскихъ императоровъ въ ногу.

Послѣ омовенія рукъ императоръ входилъ въ портикъ Золотой Руки, гдѣ происходилъ первый пріемъ высшихъ чиновъ: императоръ занималъ особое возвышенное мѣсто; сзади по сторонамъ его въ опредѣленномъ порядкѣ стояли чины кувуклія, а также почетная стража. По знаку императора препозитъ становился передъ нимъ, кланялся ему и, обернувъ руку хламидой, дѣлалъ знакъ одному изъ остіаріевъ, стоявшихъ съ золотыми жезлами, чтобы онъ вводилъ сановниковъ. Сановники вводились по отдѣламъ, по чину и рангу должности. Они падали ницъ передъ императоромъ, если это было не воскресенье, и становились на свои мѣста съ двухъ сторонъ, образуя передъ императоромъ два ряда. Проф. Бѣляевъ полагаетъ, на основаніи изученія этой разстановки по сочиненію императора Константина Порфиророднаго „De ceremoniis aulae Byzantinae“, что разстановка духовныхъ чиновъ при соборномъ служеніи болѣе или менѣе скопирована съ разстановки чиновъ царскаго синклита, ибо составъ Патріаршаго синклита во многомъ напоминалъ царскій синклитъ, и Церковь усвоила много подробностей въ своихъ обрядахъ изъ придворныхъ обрядовъ, которые она застала уже готовыми и сформировавшимися. Когда всѣ чины, поклонившись императору, занимали свои мѣста, препозитъ, сдѣлавъ императору обычный поклонъ, возглашалъ: „Повелите“. Всѣ чины провозглашали: „На многія и счастливыя времена да продлитъ Богъ праведное Ваше Царство“.

Послѣ этого возгласа всѣ чины шли въ слѣдующее дворцовое помѣщеніе—въ оноподъ въ томъ порядкѣ, въ какомъ стояли передъ императоромъ: младшіе чины впереди, дальше отъ императора, старшіе ближе къ нему. Къ чинамъ, вошедшимъ въ оноподъ вмѣстѣ съ императоромъ, присоединялись чины, стоявшіе здѣсь съ царскимъ оружіемъ, и другіе. Императоръ, войдя черезъ мѣдную дверь въ оноподъ, становился на высокомъ порогѣ этой двери, чины же при появленіи императора падали ницъ, и послѣ возгласа „повелите“ восклицали: „На многіе счастливые годы да продлитъ Богъ Царство Ваше“. Возгласъ этотъ произносилъ здѣсь церемоніарій по знаку препозита, получавшаго знакъ отъ императора. Проф. Бѣляевъ говоритъ, что въ оноподѣ этотъ возгласъ произносился всегда церемоніаріемъ, а не препозитомъ и силенціаріемъ, какъ въ другихъ помѣщеніяхъ: также при архіерейскомъ служеніи возгласы и ектеніи говорятся поочередно священниками и дьяконами въ іерархическомъ порядкѣ. Послѣ провозглашенія многолѣтія императору, всѣ собравшіеся въ оноподѣ чины шли въ консисторій, причемъ одни шли черезъ правую и лѣвую боковыя двери, другіе черезъ среднюю дверь. Войдя сюда, чины становились въ іерархическомъ порядкѣ въ два ряда передъ возвышеніемъ, которое занималъ императоръ. Впереди стоявшихъ чиновъ находился жезлъ Моисея, принесенный изъ храма Св. Ѳеодоры, и крестъ Св. Константина изъ храма Св. Стефана. Когда императоръ становился на возвышеніе, всѣ чины повергались передъ нимъ ницъ; тогда препозитъ по мановенію императора дѣлалъ, послѣ поклона ему, знакъ одному изъ силенціаріевъ, и силенціарій, поклонившись императору, возглашалъ: „Повелите“. Чины произносили: „Да продлитъ Богъ Царство Ваше на многіе счастливые годы“, послѣ чего направлялись къ выходу изъ консисторія и переходили въ триклиній кандидатовъ, гдѣ императора ожидалъ клиръ Храма Господа съ кадиломъ и ризничій съ крестомъ, подносившій его для цѣлованія. Отсюда императоръ, предшествуемый синклитомъ и сопровождаемый кувукліемъ и тѣлохранителями, отправлялся въ помѣщеніе первой школы, гдѣ три раза поклонялся, имѣя зажженную свѣчу въ рукѣ, серебряному кресту, послѣ чего шелъ въ палату экскувитовъ со всѣмъ синклитомъ, кувукліемъ и тѣлохранителями. Тутъ стояли въ два ряда знаменоносцы съ знаменами и пѣвчіе, которые при входѣ императора въ палату пѣли особыя пѣснопѣнія по-латыни, въ соотвѣтствіи съ праздникомъ. Въ праздникъ Рождества они пѣли: De Maria Virgine natus est et Magi de Oriente cum munerilus adorant, послѣ чего слѣдовалъ припѣвъ: Christus Deus noster conservet imperium vestrum per multos annos et bonos.

Встрѣчаемый и провожаемый соотвѣтствующими празднику пѣснопѣніями и многолѣтіями, императоръ со знаменами впереди, предшествуемый синклитомъ, направлялся въ

лихны, поклонялся трижды со свѣчами въ рукахъ стоявшему тамъ серебрянному кресту и становился такъ, что, окруженный кувукліемъ и тѣлохранителями, онъ былъ видимъ собравшимся въ трибуналѣ: димамъ ипподрома, посламъ, знатнымъ иностранцамъ, городскимъ цехамъ, представителямъ города. Передъ тѣмъ, какъ императоръ становился въ лихнахъ на свое мѣсто, пѣвчіе димы Венетовъ, если выходъ былъ въ праздникъ Рождества Христова, пѣли: „Звѣзда солнце предвѣщаетъ въ Виѳлеемѣ Христа, восшедшаго отъ Дѣвы". Когда императоръ становился на свое мѣсто, церемоніарій подводилъ къ нему доместика школъ, который падалъ ницъ и подносилъ ему ливелларій. Императоръ принималъ его, а члены димы Венетовъ пѣли многая лѣта. Пѣвчіе: „Многія Вамъ времена, Божественное Царство", и димоты трижды повторяли это. Затѣмъ пѣвчіе: „Многія Вамъ времена служители Господа"; члены дима Венетовъ трижды повторяли „многія времена". Снова пѣвчіе пѣли: „Многія Вамъ времена, самодержцы Римлянъ", а члены того же дима повторяли „многія вамъ времена". Наконецъ пѣвчіе пѣли: „Многія вамъ времена съ Августами (императрицами) и багрянородными" (дѣтьми). Члены дима Венетовъ возглашали: „долголѣтнимъ содѣетъ Богъ святое царство Ваше". Во время пѣнія многолѣтія доместикъ школъ стоялъ передъ императоромъ и трижды осѣнялъ его крестнымъ знаменемъ, когда пѣли пѣвчіе дима Венетовъ. Для осѣненія императора крестнымъ знаменемъ доместикъ обвертывалъ руку концомъ своей хламиды. Такъ происходилъ пріемъ императора и въ другіе праздники, съ тѣмъ отличіемъ, что пѣснопѣнія, когда императоръ подходилъ къ своему мѣсту въ лихнахъ, измѣнялись соотвѣтственно празднику. Такихъ пріемовъ на пути шествія императора въ храмъ Св. Софіи было нѣсколько. Четыре партіи ипподрома, которыя встрѣчали и провожали императора славословіемъ и многолѣтіемъ, являлись представителями народа. По совершеніи этихъ пріемовъ, императоръ съ синклитомъ въ предшествіи знаменъ вступалъ въ храмъ Св. Софіи черезъ Красныя Ворота. Войдя въ нихъ, императоръ заходилъ въ нишу, закрытую завѣсой, гдѣ препозитъ снималъ съ него корону. Отсюда императоръ входилъ въ нарѳексъ, гдѣ у самыхъ входныхъ дверей его ждали всѣ священнослужители съ Патріархомъ во главѣ, который держалъ крестъ, архидіаконъ же несъ Евангеліе, а нѣкоторые изъ дьяконовъ кадила и свѣтильники, такъ какъ императоръ входилъ въ церковь за литургіей во время малаго входа. Войдя въ нарѳексъ, императоръ прикладывался къ Евангелію и кресту, послѣ чего императоръ и Патріархъ кланялись и привѣтствовали другъ друга. Патріархъ кадилъ императора, который цѣловалъ Патріарха и, взявъ его за правую руку, направлялся съ нимъ къ царскимъ вратамъ, ведшимъ изъ нарѳекса въ храмъ. Здѣсь императоръ останавливался, Патріархъ читалъ входную молитву, и императоръ, имѣя въ рукахъ свѣ-

чу, совершалъ троекратное поклоненіе передъ царскими вратами. По произнесеніи входной молитвы и положенныхъ возгласовъ, послѣ пѣнія: „Пріидите, поклонимся“, императоръ отдавалъ свѣчу препозиту, прикладывался къ кресту и Евангелію и, взявъ опять Патріарха за правую руку, проходилъ мимо амвона на солею; императору и Патріарху предшествовали служившіе съ Патріархомъ духовные чины, шествовавшіе посреди чиновъ царскаго синклита и собравшагося въ храмѣ народа. Совершался малый входъ. Знамена гвардейскихъ отрядовъ, несенныя впереди процессіи, ставились въ храмѣ передъ солеей съ обѣихъ сторонъ, а римскій скипетръ и другія императорскія знамена разстанавливались на солеѣ; крестъ же Св. Константина вносился въ алтарь. Когда императоръ съ Патріархомъ проходили мимо чиновъ, чины хоромъ провозглашали многолѣтіе императору: „Да продлитъ Богъ святое царство Ваше на многія и долгія времена“. Взойдя на солею, императоръ и Патріархъ подходили къ св. вратамъ, Патріархъ прикладывался къ нимъ и входилъ въ алтарь; императоръ же становился передъ входомъ въ алтарь, бралъ отъ препозита свѣчу и съ нею въ рукѣ совершалъ троекратное поклоненіе передъ святыми вратами, послѣ чего возвращалъ свѣчу препозиту, и, входя въ алтарь прикладывался къ святымъ вратамъ, которыя придвигалъ къ нему Патріархъ или одинъ изъ Митрополитовъ или Архіепископовъ. Войдя въ алтарь, императоръ шелъ къ Св. Престолу, прикладывался къ его покрову, подносимому Патріархомъ, бралъ у препозита принесенные въ даръ воздухи, разстилалъ ихъ на св. престолѣ и ставилъ на нихъ принесенныя въ даръ храму чаши, блюда и др. посуды, прикладывался къ чашамъ, блюдамъ и св. пеленамъ Господнимъ, которыя подносилъ ему для цѣлованія Патріархъ, и клалъ на разостланныхъ платахъ мѣшочекъ съ деньгами, такъ называемый апокомвій. Послѣ этого императоръ съ Патріархомъ, кадя, обходилъ престолъ, входилъ въ алтарную нишу, гдѣ находилось серебряное вызолоченное Распятіе, молился передъ нимъ со свѣчею въ рукахъ, прикладывался къ нему, бралъ у Патріарха кадило и кадилъ Св. Распятіе. Затѣмъ императоръ прощался съ Патріархомъ, причемъ оба они кланялись другъ другу и цѣловались, уходилъ въ мутаторій, гдѣ императоръ слушалъ Божественную службу. Іеромонахъ Іоаннъ указываетъ, что почти всѣ молитвы, встрѣча Епископовъ, идущихъ для совершенія литургіи, совпадаютъ съ подробностями встрѣчи императоровъ съ Патріархами по описанію ихъ императоромъ Константиномъ Порфиророднымъ. Въ мутаторіи императоръ снималъ хламиду и стоялъ безъ нея до большого выхода. При немъ въ мутаторіи оставались только высшіе чины кувуклія. Когда же приближалось время перенесенія Св. Даровъ съ жертвенника на престолъ, церемоніарій черезъ препозита докладывалъ императору. Императоръ облачался въ хламиду и шелъ съ чинами кувуклія

черезъ правую сторону храма за амвонъ, въ предшествіи знаменоносцевъ и чиновъ синклита, которые, подходя къ амвону, становились въ два ряда, такъ что императоръ проходилъ между ними. Между амвономъ и царскими вратами стояли вышедшие изъ алтаря священнослужители съ Св. Дарами въ ожиданіи императора. Здѣсь же находился подсвѣчникъ съ зажженной свѣчей, который передъ Св. Дарами до св. вратъ долженъ былъ нести императоръ въ качествѣ депутата и дефензора Церкви. Поклонившись Св. Дарамъ и принявъ отъ депозита подсвѣчникъ, императоръ, предшествуемый знаменоносцами и чинами синклита, начиналъ великій входъ. За императоромъ священнослужители несли Св. Дары и священные предметы. Подойдя къ солеѣ, чины останавливались; знамена, бывшія ранѣе на солеѣ, вносились туда же и разстанавливались по обѣимъ сторонамъ солеи. Императоръ съ подсвѣчникомъ въ рукахъ сходилъ на солею и становился передъ алтаремъ, отдавъ свѣтильникъ препозиту. Св. врата въ это время открыты, и въ нихъ, ожидая Св. Дары, стоялъ Патріархъ, за императоромъ на солею входили священнослужители. Архидіаконъ кадилъ императора, Патріарха, св. престолъ, послѣ чего Св. Дары вносились въ св. врата, гдѣ ихъ принималъ Патріархъ. Священнослужители, проходя мимо императора, при входѣ въ св. врата возглашали: „Царство Ваше да помянетъ Богъ во Царствіи Своемъ всегда, нынѣ и присно и во вѣки вѣковъ". По окончаніи входа священнослужителей въ алтарь, императоръ и Патріархъ кланялись другъ другу и прощались. Патріархъ шелъ къ св. престолу, а императоръ отправлялся по правой сторонѣ солеи въ мутаторій съ чинами кувуклія. Снявъ хламиду, императоръ оставался въ мутаторіи до времени цѣлованія любви. Когда наступало время для цѣлованія, Патріархъ посылалъ къ императору референдарія сообщить объ этомъ ему черезъ церемоніарія и препозита. Снова императоръ надѣвалъ хламиду и шествовалъ, въ сопровожденіи чиновъ кувуклія и чиновъ синклита, къ солеѣ и останавливался у алтарной преграды на томъ мѣстѣ, гдѣ былъ переносный столикъ, такъ называемый антиминсъ, съ котораго потомъ Патріархъ причащалъ Св. Таинъ императора. Когда императоръ подходилъ къ алтарной преградѣ, Патріархъ выходилъ изъ алтаря и совершалъ цѣлованіе любви съ императоромъ; за Патріархомъ подходили къ императору для цѣлованія высшіе духовные чины. Затѣмъ императоръ отходилъ отъ алтарной преграды и совершалъ цѣлованіе съ чинами своего синклита. Они подводились рефендіаріемъ, кланялись императору въ землю (кромѣ праздника Пасхи, когда преклоненіе совершалось до колѣнъ), затѣмъ императоръ опять удалялся въ мутаторій, гдѣ оставался до Св. Причащенія. Ко времени причащенія, въ томъ же одѣяніи и въ томъ же сопровожденіи, императоръ шелъ опять на солею, гдѣ останавливался передъ алтаремъ у столика, на которомъ Патріархъ ставилъ

вынесенныя изъ алтаря Тѣло Христово на дискосѣ и Кровь Христову въ чашѣ. **Императоръ пріобщался подъ обоими видами раздѣльно по чину священническому.** Послѣ причащенія императоръ удалялся въ мутаторій, снималъ хламиду и переходилъ въ прилегавшую къ мутаторію палату, гдѣ онъ вкушалъ завтракъ вмѣстѣ съ 12 или 14 сановниками. Это было остаткомъ древне-христіанской трапезы любви, сохранившимся только для императора; по окончаніи завтрака всѣ вкушавшіе вставали; препозитъ возглашалъ „повелите", пѣлось многолѣтіе и всѣ удалялись. Императоръ послѣ ухода ихъ облачался въ хламиду, приглашалъ Патріарха, который кланялся императору, цѣловалъ его и бесѣдовалъ. Оба они, сопровождаемые чинами кувуклія, отправлялись въ помѣщеніе Св. Кладезя. На порогѣ двери въ Св. Кладезь императоръ раздавалъ кошельки съ деньгами низшимъ церковнослужителямъ и бѣднымъ. Послѣ раздачи денегъ императоръ и Патріархъ входили въ Св. Кладезь и здѣсь въ нишѣ, задернутой завѣсой, Патріархъ возлагалъ на императора корону и вручалъ ему просфору и флаконъ съ освященнымъ благовоннымъ масломъ. Императоръ же давалъ Патріарху апокомвій; послѣ чего императоръ и Патріархъ кланялись другъ другу, цѣловались и расходились; Патріархъ возвращался въ храмъ, а императоръ во дворецъ. Когда Патріархъ возлагалъ корону на императора, пѣвчіе партіи Венетовъ исполняли тѣ же пѣснопѣнія, которыя пѣли передъ входомъ императора въ лихны. Когда императоръ, простившись съ Патріархомъ, входилъ въ прилегавшій портикъ и становился на обычномъ мѣстѣ, пѣвчіе произносили: Добро пожаловать, защита Тройцы", и слѣдовали затѣмъ тѣ же славословія и многолѣтія, которыя пѣлись пѣвчими при встрѣчахъ императора на пути шествія въ храмъ Св. Софіи. Приведенное описаніе изъ книги Бѣляева и книги Преосв. Саввы: „Московскіе цари и Византійскіе базилевсы" лучше всего иллюстрируетъ церковное положеніе Византійскаго царя. А славословія, такъ называемыя актологіи, очень характерны для представленія о величіи Византійскаго императора.

Въ день Крещенія Господня пѣвчіе пѣли: „Крестившійся въ водахъ Іордана и главу преклонившій смиренно Предтечѣ времена Ваши умножитъ съ царицами и багрянородными". Въ Крещеніе на 3-й гласъ пѣли: „Просвѣщающій въ Духѣ Святомъ крестился водою земно и свѣтъ крещенія даровалъ людямъ. Но сіе совершившій Христосъ по человѣколюбію повелѣваетъ, чтобы Ваша Царская Держава была счастлива на благо Римлянъ, и чтобы Вы царствовали рядъ годовъ непрерывно," и еще: „Главы драконовъ въ волнахъ Іордана сокрушившій подъ ногами Вашими сокрушитъ главы варваровъ. Боговѣнчанные владыки, Троица Пресвятая побѣды Ваши умножитъ".

Въ день Пр. Троицы пѣвчіе пѣли: „Богъ Духъ днесь явися апостоламъ въ языкахъ огневидныхъ и Васъ, боговѣн-

чанные благодѣтели, порфирой и вѣнцомъ прославившій, Своимъ Божественнымъ хотѣніемъ опредѣлилъ, чтобы Вы царствовали достойно Римлянъ. Слава Богу, вѣнчавшему Васъ во спасеніе Римлянамъ". Во время выхода императора Никифора Фоки въ Троицынъ день по сообщенію Люитпранда по случаю его особыхъ заслугъ пѣвчіе пѣли сверхъ положеннаго: „Вотъ грядетъ утренняя звѣзда, восходитъ заря, отражаетъ лучи солнца, блѣдная смерть... Никифоръ Владыко," а потомъ пѣли: „Владыкѣ Никифору многія лѣта; ему поклоняйтесь и его почитайте, ему преклоняйте свои выи".

Въ день Рождества Христова пѣли: „Небо звѣзду посылаетъ, указываетъ путь магамъ въ Рождествѣ; земля приготовляетъ пещеру, чтобы принять Творца всѣхъ. Но Самъ Принявшій нашу плоть отъ Дѣвы Ваше Боговѣнчанчанное царство сохранитъ въ порфирѣ".

Въ день Святой Пасхи: „Крестъ и смерть потерпѣвшій Христосъ сошелъ добровольно во гробъ и, сокрушивши двери ада, Божественной Своей властью всѣмъ воскресенье обновляетъ отъ вѣка умерщвленнымъ. Тварь днесь празднуетъ двойную Пасху спасенія, видя, что скипетръ Вашъ, Владыка, поднимается съ воскресеніемъ Христовымъ".

При переходѣ царя въ трибуналъ изъ палаты школъ въ день Рождества: „Всей твари Исполнитель (Совершитель) и Владыка совершаетъ несвойственное Ему уничиженіе воплощеніемъ за насъ, чтобы наполнить горній міръ (т. е. небесный) членами, взятыми изъ нашего нижайшаго (т. е. земного) рода. Самъ Жизнедавецъ возвыситъ родъ Вашъ, Владыки, во всей вселенной, языки всѣ покоритъ, чтобы они, какъ маги, приносили дары Вашему царству".

Или въ Крещеніе: „Крещенный нынѣ дланью Предтечи, страшной дланью Своей провозглашаетъ Васъ царями, благочестивые благодѣтели и помазанниками покажутъ Васъ вселеннной, ибо, освятивши крещеніемъ, елеемъ истлѣнія креститъ (ваше) царство, спасеніе даруя Римлянамъ, великую помощь и славу царскую".

Или въ Пасху: „Обновляется днесь естество человѣковъ, чудо изъ тлѣнія преобразуемое въ нетлѣніе облекается въ одежды прежней славы, уже неудержимое больше смертью. Ибо имѣющее державу смерти собезначальное и собезконечное Отцу Слово, разрушивши чертоги ада, разрѣшило узы тлѣнныхъ, всѣмъ даровавъ свободу. Оно и державу царства вашего сохранитъ на славу, гордость и спасеніе Римлянъ".

Изъ актологій этихъ видно, что царь Византійскій сознается, какъ царь вселенскій; онъ, вѣдь, единственный въ мірѣ царь, единственный помазанникъ Божій, не то, что всѣ другіе; онъ царь, стоящій на стражѣ Церкви и входящій въ ея іерархическій чинъ, причащающійся раздѣльно подъ двумя видами, кадящій въ Церкви, входящій въ алтарь черезъ

средніе врата, занимающій въ чинѣ богослуженія опредѣленное положеніе среди іерархіи и соучаствующій по чину въ ея богослужебныхъ актахъ. Мы его видимъ и въ положеніи учащаго: такъ въ понедѣльникъ первой недѣли поста во дворцѣ въ Магнаврѣ онъ увѣщаетъ всѣ чины „проводить въ чистотѣ и страхѣ Божіемъ всесвященную и святую четыредесятницу". Особенно характерно участіе царя въ церемоніяхъ въ вербную субботу и воскресенье.

Византійскій базилевсъ и Московскій царь воплощаютъ разныя идеи.

Эта церемонія особенно оттѣняетъ различіе между Византійскимъ базилевсомъ и Московскимъ царемъ, контрастируя представленія и идеи, связываемыя съ ихъ саномъ. Мы увидимъ ниже, что, при всемъ сходствѣ съ Византійскимъ царемъ, несмотря на общій, признаваемый у нихъ библейскій источникъ ихъ власти, Византійскій базилевсъ и царь Московскій воплощаютъ въ своемъ обиходѣ различныя христіанскія идеи. Въ церемоніи въ недѣлю Вай Византійскій императоръ затемняетъ собой фигуру Патріарха. Мы не будемъ описывать во всей подробности этой церемоніи, едва ли не превосходящую по торжественности и количеству участниковъ и по ихъ торжественности одѣяній, вышеупомянутыя императорскія церемоніи выходовъ въ храмъ Св. Софіи, но обратимъ вниманіе на нѣкоторыя ея особенности. Въ вербную субботу не Патріархъ, а императоръ раздаетъ лично всѣмъ чинамъ вѣтви финиковыхъ пальмъ и серебряные кресты. А въ вербное воскресенье императоръ, не Патріархъ, принимаетъ кресты и символъ вѣры отъ всей огромной массы чиновниковъ, сидя на тронѣ въ роскошномъ царскомъ парадномъ одѣяніи, окруженный высшими чинами имперіи. По мнѣнію проф. Мансветова, это—отголосокъ древняго обычая, по которому готовящіеся къ крещенію въ вербное воскресеніе, начинали учить символъ вѣры, чтобы потомъ произносить его передъ принятіемъ Таинствъ. Императоръ, не Патріархъ, провѣряетъ въ Византіи вѣрованіе своихъ чиновъ. Въ процессіи крестнаго хода въ этотъ день онъ затѣняетъ лицо Патріарха; онъ не только участникъ этого крестнаго хода, но активно участвуетъ, по пути заходя въ придворные храмы, въ богослуженіи, произнося ектеніи; а раздача имъ крестовъ въ награду за подвигъ поста знаменуетъ въ немъ ревнителя вѣры. Всюду въ этихъ церемоніяхъ на первомъ планѣ — особа императора, соединяющаго въ себѣ не только свѣтскую власть и положеніе духовнаго чина, но и проявляющаго духовную власть.

О значеніи выходовъ Византійскихъ императоровъ Суворовъ (Византійскій папа, 137 стр.) говоритъ, „что они указывали на стремленіе императоровъ дать выраженіе духовному характеру императорской должности и едва ли уходили

въ глубь исторіи Македонской династіи". Они и возникли въ связи съ мѣрами императоровъ противодѣйствовать вліянію западныхъ идей и событій западной исторіи IX вѣка, усилившихъ политическое значеніе папства (возстановленіе Папой Западной имперіи въ лицѣ Карла Великаго, взглядъ на коронованіе, какъ на сообщеніе законности власти императора). Насколько это стремленіе превышало всякую мѣру, свидѣтельствуетъ сообщаемый Суворовымъ фактъ изъ посланія Патріарха Николая Мистика къ Римскому Папѣ о повѣнчаніи императоромъ Львомъ VI себя самого съ Зоей Карбонопсиной. Лишь неувѣренный въ правильности такого вѣнчанія, гдѣ императоръ былъ одновременно и священникомъ, и женихомъ, императоръ приказалъ своему придворному священнику совершить добавочное богослуженіе. Означенное стремленіе императоровъ къ защитѣ императорской власти вызывалось идеей перенесенія правъ съ Римскаго Папы на Константинопольскаго Патріарха, выраженной впервые (по совѣту Патріарха Фотія) въ посланіи императора Михаила III къ Папѣ.

Эти придворныя церемоніи, проистекая изъ воззрѣнія на царя, какъ на органъ, призванный устроять на землѣ не только юридическій порядокъ, но и царство Божіе—царство справедливости и правды, возвеличивая особу царя, въ свою очередь могли содѣйствовать увеличенію и его полномочій безъ достаточнаго различенія по существу того, къ чему призванъ императоръ, какъ глава земного союза государства, и къ чему онъ призванъ, какъ членъ Церкви. Этому смѣшенію способствовала и теорія Вальсамона и болгарскаго Епископа Димитрія Хоматина, дававшая императору въ Церкви всѣ права архіерейскаго сана, кромѣ однихъ богослужебныхъ правъ этого сана. Отсюда проистекало и то, что императоръ стремился иногда присваивать себѣ то несоотвѣтствующее ему право на участіе въ церковномъ законодательствѣ, то право на смѣщеніе и назначеніе Патріарховъ, то просто приравнивалъ себя къ Божеству, какъ дѣлалъ императоръ Исаакъ Ангелъ. Что названныя права не могутъ входить въ число императорскихъ полномочій, на это въ общихъ чертахъ уже указывали глубокіе и вдохновенные мыслители, о которыхъ мы упоминали раньше (Өеодоръ Студитъ, Іоаннъ Дамаскинъ и др.). На это даетъ тотъ же отвѣтъ и современная каноническая наука, анализирующая понятіе церковной власти и ея полномочій. Если государство не признаетъ себя всевластнымъ въ смыслѣ языческомъ, или въ смыслѣ неоязыческихъ теорій государственнаго суверенитета, какъ власти безграничной, если государство признаетъ существованіе Христіанской Церкви и готово не отнимать у нея права ея на свободное существованіе, то оно и не можетъ покушаться на ея внутреннія полномочія, вытекающія изъ Божественнаго посланничества, какъ бы ни было высоко положеніе императора въ государствѣ: права же законодательства въ

Церкви implicite заключаются въ полномочіяхъ на ученіе, данное Христомъ Апостоламъ при отправленіи ихъ на проповѣдь и въ ихъ лицѣ ихъ преемникамъ, равно и права на высшее управленіе въ Церкви осуществляется Соборомъ Архипастырей, какъ то установило Апостольское преданіе уже самымъ фактомъ Апостольскаго Собора.

Формы, въ которыхъ церковное сознаніе въ Византіи допускало участіе императора въ замѣщеніи Патріаршаго престола.

Несмотря, однако, на высоту императорскаго сана въ Византіи, и на всѣ злоупотребленія носителей его, въ ея законахъ и обычаяхъ всегда была живой идея, что Царство Божественной правды не подъ силу создавать одному императору, и на помощь ему въ его проведеніи, какъ руководящій свѣточъ, долженъ былъ приходить тотъ, кто явился, по выраженію Эпанагоги, живымъ образомъ Христа, словомъ и дѣломъ живописующимъ истину, это—Патріархъ.

Положеніе Патріарха въ Византійскомъ государственномъ строѣ, и участіе царя, какъ, экдика Церкви, въ его избраніи.

Оставляя въ данный моментъ въ сторонѣ чисто церковныя задачи Патріарха, мы посмотримъ на то положеніе, которое онъ призванъ занимать въ Византіи не въ Церкви, а именно въ строѣ самаго государства. Здѣсь основное вниманіе приходится обратить на то участіе, которое принимаетъ въ Византійскомъ правѣ императоръ, какъ глава государства, при выборахъ Патріарха, а также на одинъ институтъ, который унаслѣдованъ былъ и Русью—именно право печалованія Патріарха. Хотя послѣднее относится больше къ правамъ Патріарха, но оно внутренно настолько связано съ идеей императорской власти, что, говоря о послѣдней, нельзя не говорить о томъ, что составляло дальнѣйшее развитіе и дополненіе вложенной въ нее идеи—(оцерковленіе). Что касается избранія Патріарха, то именно въ этомъ сложномъ процессѣ иллюстрируется теорія симфоніи Церкви и государства, поскольку она должна опредѣлять и взаимоотношенія двухъ главъ этихъ союзовъ. Царь и Патріархъ считались необходимыми частями политіи, благополучіе которой зависѣло отъ ихъ единомыслія во всѣхъ отношеніяхъ. Не касаясь тѣхъ искаженій, которыя на практикѣ создавала иногда государственная власть въ смыслѣ воздѣйствія при замѣщеніи Патріаршей каѳедры, мы имѣемъ въ виду указать, какъ de jure происходило избраніе Патріарха. Процессъ этотъ описанъ подробно въ изслѣдованіи И. И. Соколова „Избраніе Патріарховъ въ Византіи отъ половины IX до половины XV вѣка". Принципъ симфоніи властей требовалъ, чтобы дѣятельность царя въ отношеніи къ Церкви происходила въ единомысліи съ властью церковной, и чтобы царь, въ качествѣ эпистимонарха Цер-

кви, содѣйствовалъ скорѣйшему избранію Патріарха тѣмъ болѣе, что въ Византіи не было института мѣстоблюстительства Патріаршаго престола, и мы видимъ, что Византійское право давало царю участіе въ разныхъ стадіяхъ того сложнаго процесса, который составлялъ созданіе новаго Патріарха; само по себѣ это участіе въ формахъ Византійскаго права не противорѣчило правамъ Церкви, которая нуждалась въ этомъ содѣйствіи ради общаго мира и благословляла это участіе. Царь признавался Церковью ея эпистимонархомъ и, въ качествѣ такового, долженъ былъ заботиться о лучшихъ условіяхъ ея существованія; кромѣ того, Патріархъ имѣлъ огромное вліяніе на общественно-политическую жизнь страны, постоянно находился въ сношеніяхъ съ царемъ, участвовалъ въ избраніи царя; поэтому и царь не могъ не принимать участія въ этомъ избраніи, и оно выражалось въ разныхъ фазахъ этого процесса. Еще до начала избирательнаго процесса, когда въ обществѣ шла борьба за то, чтобы фиксировать вниманіе Архіереевъ на томъ или иномъ кандидатѣ, въ этомъ отысканіи кандидатовъ принималъ участіе и царь. Участіе мірянъ въ этомъ нельзя называть участіемъ въ избраніи; здѣсь не могло быть и рѣчи объ идеѣ делегаціи власти отъ народа; эта идея была чужда и канонамъ, и Византійскому церковному сознанію. Соборъ 869 г. въ 22 пр. запретилъ императору и свѣтскимъ начальникамъ участіе въ прямомъ избраніи Патріарха, такъ какъ это принадлежитъ только Собору Епископовъ; находясь на Соборѣ, свѣтскіе начальники должны были сидѣть молча и ожидать, когда состоится избраніе; также исключался отъ этого и народъ; право мірянъ заключалось только въ пропагандѣ своихъ кандидатовъ, чтобы привлечь къ нимъ вниманіе Архіереевъ избирателей и царя.

Подробное описаніе этого процесса необходимо для правильнаго пониманія участія въ немъ царя и ради избѣжанія неправильныхъ выводовъ о положеніи Византійскаго царя въ Церкви. Характеръ этого участія показываетъ, что базилевсъ въ немъ выступалъ только какъ глава имперіи, а не какъ власть, назначающая Патріарха — главу Помѣстной Церкви.

Самый процессъ избранія состоялъ изъ семи фазъ: 1) избраніе Архіереями на Соборѣ трехъ кандидатовъ, 2) утвержденіе одного изъ нихъ царемъ, 3) малое извѣщеніе избраннаго, послѣ чего наступало, 4) великое нареченіе по опредѣленному церковному чину отъ лица Церкви, 5) придворный обрядъ πρόβλησις, т. е. признаніе со стороны царя нареченнаго въ государственномъ положеніи, которое давало Патріарху Византійское государственное право, 6) хиротонія, если нареченный не имѣлъ Епископскаго сана, и 7) интронизація, т. е. возведеніе на Патріаршій престолъ. Царь принималъ главное участіе въ первой, второй и пятой стадіи, въ остальныхъ стадіяхъ его участіе не имѣло существеннаго зна-

ченія. Въ первой стадіи его участіе выражалось въ томъ, что онъ, за отсутствіемъ въ Византіи института мѣстоблюстителя Патріаршаго престола, выступалъ по обычаю, одобренному самой Церковью, въ качествѣ формальнаго инціатора по созыву Архіерейскаго Собора на предметъ избранія Патріарха. **Симеонъ Солунскій** пишетъ: „Царь, какъ экдикъ Церкви, издревле имѣетъ отъ Божественныхъ отцовъ полномочія собирать для этого освященный Соборъ Архіереевъ. И это есть древній обычай, чтобы Архіереи не собрались сами по себѣ, дабы не произошло раздѣленіе и не было безпорядковъ. Базилевсъ выступалъ передъ Архіереями съ своимъ повелѣніемъ объ избраніи Патріарха въ силу того, что онъ былъ экдикъ Церкви, т. е. ея защитникъ и ходатай, на обязанности котораго лежало охранять внѣшнее благосостояніе Церкви отъ постороннихъ вторженій. **Это полномочіе царя не было восхищено силой своей, но было издревле ввѣрено ему святыми отцами, т. е. самой же Церковью“.** Исторія показываетъ, что базилевсы собирали даже Вселенскіе Соборы по желанію предстоятелей Церкви. Достоинство Церкви и ея свобода отъ этого не страдали, ибо цари выражали здѣсь свою заботу о Церкви и дѣйствовали въ согласіи (симфоніи) съ церковной властью и въ предѣлахъ тѣхъ полномочій, которыя имъ ввѣрялись Церковью. Эти же полномочія царя выражались и въ его повелѣніи Архіереямъ устроить Соборъ для избранія Патріарха. Въ этомъ архіерейскомъ избраніи былъ центральный пунктъ въ дѣлѣ избранія Патріарха. Уклоненіе отъ составленія этого Собора со стороны императоровъ осуждалось общецерковнымъ сознаніемъ. Царская грамота созывала Митрополитовъ и напоминала, что имъ надлежитъ подавать голоса, руководясь древнимъ церковнымъ чиномъ и обычаемъ; слѣдовательно, сама грамота признавала, что актъ избранія Патріарха выражаетъ волю царской власти и является благодатнымъ воздѣйствіемъ Святаго Духа и дѣломъ самой Церкви въ лицѣ ея высшихъ служителей-Іерарховъ. Царь не могъ вмѣшиваться въ избраніе, происходившее подъ руководствомъ хартофилакса, и о результатахъ котораго онъ оповѣщался какъ эпистимонархъ, экдикъ Церкви, который въ силу требуемой симфоніи между обѣими властями, долженъ былъ выразить свое сужденіе въ слѣдующей стадіи, когда ему надлежало выбрать одного изъ трехъ кандидатовъ, уже избранныхъ Соборомъ. Если ни одинъ изъ нихъ не былъ угоденъ, базилевсъ могъ предложить своего кандидата, и объ его пригодности снова свободно рѣшалъ Архіерейскій Соборъ, имѣя возможность и не соглашаться. Право царя не нарушало принципіально свободы Архіерейскихъ выборовъ и **основывалось на томъ, что Патріархъ занималъ не только положеніе въ Церкви, но былъ участникомъ политической жизни.** Симеонъ Солунскій гарантируетъ правильность взаимоотношеній царя

и Собора тѣмъ, что 1) царь получалъ благодатную хризму, 2) унаслѣдовалъ право избранія издревле отъ своихъ отцовъ и 3) выбиралъ изъ числа кандидатовъ, уже признанныхъ Соборомъ Архіереевъ достойными. Актъ избранія царя разсматривается, какъ актъ Божественной воли, сказывающейся черезъ Помазанника Божія, въ основѣ дѣятельности котораго, какъ руководящая идея, лежитъ идея правды, которая, по опредѣленію Византійскихъ памятниковъ (Эпанагоги, Базиликъ, Синтагмы Властаря) есть твердая и постоянная воля, каждому опредѣляющая соотвѣтственное право. Симеонъ Солунскій говоритъ: „Ему, какъ помазанному царю, издревле предоставленъ отцами выборъ одного изъ трехъ, ибо они уже избраны Соборомъ, и всѣ трое признаны достойными Патріаршества. Царь содѣйствуетъ Собору въ его дѣяніяхъ, какъ помазанникъ Господень, сдѣлавшійся защитникомъ и слугой Церкви, такъ какъ онъ во время помазанія далъ обѣщаніе въ этомъ содѣйствіи. De jure не можетъ быть и рѣчи о произволѣ царя въ актѣ избранія Патріарха и о посягательствѣ на права и свободу выбора“. „Если же были факты неправильнаго избранія, говоритъ И. И. Соколовъ, зависѣвшіе отъ произвола и насилія Византійскихъ царей, которые по мотивамъ субъективнаго и династическаго свойства производили давленіе на Соборъ Архіереевъ и различными способами склоняли ихъ избрать представителемъ Церкви лицъ угодныхъ базилевсамъ, но не соотвѣтствовали потребностямъ церковной жизни, то всѣ такіе факты были исключеніемъ въ отношеніи къ нормальному τάξις'у (порядку) избранія Патріарховъ, и на основѣ ихъ нельзя дѣлать заключенія принципіальнаго свойства“. Какъ явленія исключительнаго порядка, случайныя и уклонившіяся отъ господствовавшаго и традиціоннаго типа избирательнаго процесса, такіе факты признавались ненормальными, осуждались современниками и служили всегда реальнымъ мотивомъ для возстановленія въ Византійской церковной жизни симфоніи взаимоотношенія государства и Церкви, поскольку она касалась избранія Патріарховъ, дабы на будущее время руководиться въ дѣлѣ древнимъ и традиціоннымъ типомъ. Въ стадіяхъ малаго и великаго нареченія происходило сначала оповѣщеніе избраннаго объ его избраніи, а потомъ формальное по установленному церковному чину нареченіе его женихомъ Церкви. Въ этихъ актахъ первенствовала Церковь, и **участіе царя выражалось въ томъ, что его делегаты присутствовали при обоихъ актахъ.** Малое нареченіе представляло изъ себя посылку отъ Собора и царя делегаціи къ нарекаемому въ его мѣстожительство, и тотъ или долженъ былъ дать согласіе или отказаться. Въ случаѣ его согласія, слѣдовало великое нареченіе въ Церкви Св. Апостоловъ, если нарекаемый былъ уже священникъ (если нѣтъ, то онъ предварительно посвящался въ священники). Послѣ вечерняго богослуженія и извѣстнаго ряда молитвъ, новоизбранный въ епитрахили

и фелони становился въ св. вратахъ алтаря, а посреди храма становился хартофилаксъ съ 2-мя почтеннѣйшими сановниками царя. Затѣмъ хартофилаксъ возглашалъ формулу наречения: „Державный и святой нашъ господинъ и царь и Божественный, священный и великій Соборъ приглашаютъ святыню твою на высочайшій престолъ Патріархіи Константинополя". Новоизбранный отвѣчалъ: „Благодарю святого Самодержца и царя и Священный Соборъ и подчиняюсь ихъ Божественному и поклоняемому опредѣленію". Затѣмъ могла слѣдовать рѣчь нареченнаго. Въ нареченіи игралъ главную роль церковный элементъ: именно хартофилаксъ - церковный архонтъ произносилъ формулу отъ имени Собора и царя. Царь только извѣщаетъ о дѣяніи Собора, помогаетъ ему но не нарекаетъ. Симеонъ Солунскій написалъ цѣлую главу противъ мысли о томъ, что царь ставитъ Патріарха, ибо царь здѣсь почитался дѣйствующимъ лишь какъ экдикъ, эпистимонархъ, къ чему онъ призывался при своемъ короновании. Нарекаемый давалъ предъ Богомъ, всѣми ангелами и людьми поручительство въ томъ, что будетъ заботиться о Церкви и въ полнотѣ осуществитъ принимаемое на себя предстоятельство. Во время великаго нареченія Патріархъ принималъ жезлъ пастырскій; этотъ чинъ перешелъ и въ Россію въ качествѣ чина церковнаго. Послѣ же великаго нареченія предстоялъ актъ, который имѣетъ совершенно особое значеніе и оттѣняетъ уже не церковное, а государственно-правовое значеніе Патріарха, какъ сановника имперіи, и для насъ имѣетъ интересъ, какъ иллюстрація верховнаго положенія царя въ государствѣ, но не въ Церкви. Во время этого акта царь выражаетъ свое почтеніе къ Церкви и признаніе ея предстоятелемъ того, кто избранъ ею и согласился стать Архіепископомъ Новаго Рима и Вселенскимъ Патріархомъ. Церемонія эта въ виду ея государственнаго значенія совершалась уже не въ церкви, а во дворцѣ, и состояла между прочимъ въ передачѣ жезла царемъ Патріарху. Передача жезла введена приблизительно въ XII вѣкѣ. Западная литература истолковываетъ ее, какъ инвеституру въ смыслѣ передачи правъ Патріарху въ Церкви; но, если это врученіе жезла дѣйствительно введено по западному образцу, то здѣсь оно получило совершенно другое значеніе, какъ это устанавливаетъ Соколовъ, основываясь на объясненія Симеона Солунскаго, церковнаго писателя XV вѣка.

Церемонія πρόβλησις введена не въ силу цезарепапистской тенденціи разсматривать царя, какъ первоисточникъ въ церковныхъ дѣлахъ, а обусловлена тѣснымъ союзомъ и взаимодѣйствіемъ Церкви и государства въ Византіи и государственнымъ значеніемъ Патріаршей власти. Если Церковь въ лицѣ Патріарха освящала власть царей своимъ коронованіемъ, направляла ихъ жизнь въ соотвѣтствіи съ требованіями Церкви и указывала вѣхи для государственнаго законодательства, поскольку оно затрагивало интересы вѣры и прав

ды, и вообще просвѣтительную миссію Церкви; то государство въ свою очередь давало ей покровительство и защиту, принимало ея идеалы и руководилось ими въ своемъ законодательствѣ, надѣляло Церковь полномочіями государственнаго характера. Символомъ этого пріятія Церкви и ея предстоятеля со стороны государства и служила церемонія πρόβλησις. Кодинъ описалъ эту церемонію въ XIV вѣкѣ, а ее мы приводимъ изъ вышеупомянутой статьи И. И. Соколова. Эта церемонія иллюстрировала своими обрядами и идею симфоніи во взаимоотношеніи Церкви и государства.

Въ одномъ изъ триклиніевъ большого царскаго дворца устраивалось деревянное возвышеніе и покрывалось матеріей пурпуроваго цвѣта. На возвышеніи ставился царскій золотой тронъ съ 4-мя или 5-ю ступенями. Триклиній раздѣлялся златотканными занавѣсками, скрывавшими царскій тронъ. Царь выходилъ изъ покоевъ въ коронѣ и полномъ облаченіи и садился на тронъ, а всѣ архонты стояли въ той части триклинія, которая отдѣлялась отъ царскаго трона занавѣсями. Въ третьей части триклинія (отъ стѣны до царскаго мѣста) ставили другой тронъ свѣтло-голубого цвѣта и покрывали златотканнымъ покрываломъ; новоизбранный Патріархъ входилъ и садился на тронъ. Потомъ завѣса поднималась и одновременно вставали съ своихъ троновъ царь и Патріархъ; всѣ присутствующіе ихъ привѣтствовали многолѣтіями. Послѣ этого одинъ изъ самыхъ знатныхъ Архіереевъ, взявши Патріарха за руку, подводилъ его къ возвышенію, на которомъ стоялъ царскій тронъ. Возлѣ царя у завѣсы находился Патріаршій жезлъ. Когда Патріархъ останавливался у возвышенія, гдѣ у трона стоялъ и базилевсъ, послѣдній, взявъ Патріаршій жезлъ, говорилъ: „Святая Троица черезъ царство, отъ Нея дарованное намъ, производитъ тебя въ Архіепископы Константинополя, Новаго Рима и Вселенскаго Патріарха". Всѣ возглашаютъ многолѣтіе, Патріархъ, поднявшись на возвышеніе, беретъ изъ рукъ царя жезлъ и, благословивъ его, тотчасъ сходитъ. Оба затѣмъ возсѣдаютъ на тронахъ при пѣніи славословія. Послѣ славословія - завѣса закрывается, и царь удаляется въ свои покои, а Патріархъ отправляется къ Храму Св. Софіи верхомъ на конѣ, покрытомъ бѣлой попоной. Тамъ въ своихъ палатахъ, прилегавшихъ къ храму, Патріархъ устраивалъ трапезу для Архіереевъ, архонтовъ царя и Патріаршихъ чиновъ, чѣмъ и кончалось торжество. Симеонъ Солунскій въ своемъ описаніи далъ больше подробностей. Именно царь, въ знакъ своего расположенія къ Патріарху, посылаетъ мантію съ источниками, означавшую благодать учительства и разнообразіе высшихъ дарованій, изливаемыхъ отъ носящаго эту одежду. Эта мантія была въ Византійскую эпоху исключительно Патріаршей принадлежностью, и ее надѣвалъ нареченный для участія въ церемоніи. Что касается энколпія, его надѣвалъ нареченный только въ томъ случаѣ, если онъ уже былъ Епископомъ. Жезлъ —

символъ пастырской власти, вручавшійся царемъ, былъ изъ золота и драгоцѣнныхъ камней. Базилевсъ садился на тронъ. Протоіерей возглашалъ: Благословенъ Богъ нашъ, малую ектенью, а великій доместикъ пѣлъ: „Идѣ же бо царя пришествіе"... Пѣли другія молитвы, а послѣ тропаря царь вставалъ, имѣя въ своей рукѣ жезлъ, а нареченный Патріархъ, имѣя по одну сторону Митрополита Кесарійскаго, а съ другой Ираклійскаго, направлялся къ царскому трону, дѣлалъ всѣмъ три поклона, подходилъ къ царю и совершалъ поклоненіе. Царь, приподнявъ жезлъ, говорилъ: Святая Троица, даровавшая мнѣ царство, производитъ тебя въ Патріархи Новаго Рима. Патріархъ принималъ жезлъ при пѣніи „исполлаэти, деспота". Передавъ жезлъ, царь приближался къ Патріарху, склонивъ голову, снималъ корону и принималъ благословеніе, цѣлуя руку Патріарха. Патріархъ выходилъ, сопровождаемый всѣмъ синклитомъ, въ предшествіи свѣтильниковъ и возвращался на конѣ въ Патріархію. Конь былъ царскій съ царскимъ сѣдломъ, и велъ его подъ узцы придворный конюхъ вмѣсто царя. Сынъ царя на конѣ провожалъ Патріарха. Если новонареченный былъ іеромонахъ, то онъ совершалъ литургію вмѣстѣ съ другими Архіереями и особое чинопослѣдованіе благодарственное (ибо полагалась одна хиротонія для посвященія въ Архіерейскій санъ). **Что касается вопроса о смыслѣ врученія жезла Патріарху, то въ немъ уже потому нельзя усматривать предоставленій Патріарху церковной власти, что власть эта есть власть вязать и и рѣшить, которой императоръ самъ не имѣетъ; кромѣ того, церемонія совершается и въ томъ случаѣ, если нареченный уже Архіерей и не нуждается въ хиротоніи.** Какъ слуга Церкви, императоръ даритъ мантію съ источниками и энколпій; **въ знакъ изъявленія готовности повиноваться архипастырской власти и почитанія онъ передаетъ жезлъ.** Чтобы показать передъ всѣми почетъ царя къ избранному Патріарху, онъ даетъ своего лучшаго коня Патріарху, котораго сопровождаетъ его сынъ. **Симеонъ Солунскій поясняетъ, чтъ въ этомъ актѣ царь только свидѣтельствуетъ фактъ своего согласія на поставленіе новаго Патріарха и свидѣтельствуетъ свое духовное подчиненіе, свидѣтельствуя это послѣ врученія жезла склоненіемъ головы, испрошеніемъ благословенія у Патріарха и цѣлованіемъ его руки.** По благодати и дѣйствію Архіерейства Патріархъ, хотя и не отличается отъ Митрополитовъ и Епископовъ, но по значенію престола, по власти и по заботѣ о всѣхъ, пребывающихъ подъ его властью, онъ—отецъ всѣхъ и глава, рукополагающій Митрополитовъ и Епископовъ и судящій ихъ совмѣстно съ Соборомъ, а самъ судится Великимъ Соборомъ, говоритъ Симеонъ Солунскій. Царь присутствовалъ и при хиротоніи и при интронизаціи Патріарха въ алтарѣ, отступя отъ престола, и передъ этимъ совершалъ торжественный входъ въ вышеописанномъ видѣ.

но хиротонія и интронизація—акты чисто церковнаго характера, и участіе въ нихъ царя уже не было столь активно, какъ въ первыхъ стадіяхъ процесса, когда онъ созывалъ Архіерейскій Соборъ, выбиралъ одного изъ трехъ избранныхъ Соборомъ и свидѣтельствовалъ свое признаніе въ актѣ πρόβλησις. Въ актѣ хиротоніи на посвящаемаго низводилась Архіерейская благодать Митрополитомъ Ираклійскимъ, **а въ актѣ интронизаціи онъ укрѣплялся преизобильной благодатью на укрѣпленіе его на большее служеніе, уже въ пользу всей Церкви, а не одной Епархіи, на богодуховенное дѣло и служеніе и возводился на престолъ Патріаршій для домостроительства и управленія всей Помѣстной Церковью.** Активными исполнителями такого акта могли быть только носители Апостольской благодати-Епископы. Но, Патріархъ, мы сказали, являлся не только Архипастыремъ, но и служилъ дополненіемъ къ царственному служенію императора, которому онъ долженъ былъ помогать въ осуществленіи его задачи—быть вершителемъ правды и благодѣтельствованія для подданныхъ.

Право печалованія Патріарховъ, какъ дополненіе къ идеѣ царской власти.

Его цѣль — благодѣтельствовать, говоритъ Эпанагога, и, когда царь ослабѣваетъ въ совершеніи добра, то подвергается опасности извратить подлинный характеръ царской власти. Вѣрность обязанности εὐεργετεῖν **— творить добро и оказывать милости — была признакомъ соотвѣтствія царя своему идеалу. Въ интересахъ справедливости и интересахъ душевнаго спасенія царей Патріархъ призывался печаловаться о гонимыхъ, притѣсняемыхъ властями, объ осужденныхъ и ссыльныхъ съ цѣлью смягченія ихъ участи, бѣдныхъ и нуждающихся съ цѣлью оказать имъ матеріальное или нравственное содѣйствіе. Это право печалованія, въ силу 75 Карѳ. правила принадлежащаго всѣмъ Епархіальнымъ Архіереямъ,** въ особенности связывалось съ Константинопольскимъ Патріархомъ, въ силу его особо высокаго положенія въ Византійскомъ государствѣ при царѣ. Вѣдь, онъ для всей имперіи, по выраженію Эпанагоги, былъ живымъ и одушевленнымъ образомъ Христа. Онъ призванъ былъ одинаково относиться ко всѣмъ людямъ, какъ высшаго, такъ и низшаго положенія, быть кроткимъ въ отправленіи правосудія, обличительнымъ относительно исповѣдующихся, безъ страха возвышать голосъ въ защиту истины даже передъ лицомъ царя. Онъ — общій духовный отецъ, ходатай для всѣхъ. Онъ по преимуществу выразитель Христова ученія о любви, обязанный всегда возвышать голосъ за правду и справедливость. Право его печалованія передъ царемъ шло въ параллель и шло навстрѣчу особому назначенію царской власти; оно высоко цѣнилось и широко осуществлялось Ви-

зантійскими Патріархами IX-XV вѣковъ. Въ свою очередь цари нерѣдко поощряли его во имя большей правды, и императоръ **Никифоръ Вотаніатъ** даже особо урегулировалъ его и требовалъ, чтобы Патріархъ, по крайней мѣрѣ, трижды въ годъ представлялъ ему о всѣхъ ссыльныхъ и заключенныхъ, чтобы выяснить, освободить ли ихъ или оставить далѣе въ заключеніи и ссылкѣ. Бывало и такъ, что Патріархъ вынуждалъ царя обратить вниманіе на свои печалованія въ пользу устраненія несправедливости, не останавливаясь передъ уходомъ съ престола, даже передъ отреченіемъ отъ каѳедры. Такое право печалованія было могучимъ средствомъ для проведенія въ среду управленія началъ справедливости и человѣколюбія и показывало нравственный авторитетъ Патріарха въ государственныхъ дѣлахъ. 75 Карѳагенское правилю гласило: „Заблагоразсудили всѣ по причинѣ притѣсненія убогихъ, которые непрестанно стужаютъ Церкви жалобами, просити отъ царей, да избираются для нихъ, подъ смотрѣніемъ Епископа, защитники отъ насилія богатыхъ". **Въ толкованіи Зонары** говорится: Епископы должны не только учить подчиненныхъ имъ людей, но и ходатайствовать за нихъ, когда они подвергаются обидамъ, и по возможности защищать. Въ томъ же смыслѣ **Вальсамонъ** говоритъ, что на Епископахъ лежитъ всецѣло обязанность защищать обижаемыхъ. Описанная церемонія избранія Патріарха показываетъ, что Патріархъ, будучи прежде всего органомъ Церкви и лишь косвенно сановникомъ имперіи въ силу своего положенія въ Церкви, власть свою получалъ не отъ императора, а отъ Собора. Это не мѣшало Византійскимъ императорамъ на практикѣ злоупотреблять своей силой и смѣщать Патріарховъ по своему произволу; однако, это всегда сознавалось Церковью, какъ отступленіе отъ надлежащей нормы, и церковный писатель XV вѣка, неоднократно цитированный, **Симеонъ Солунскій** пишетъ (Пихлеръ I, 417-418): „Многіе благочестивые цари какъ, напр., Константинъ Великій, богато одаряли Епископовъ и оказывали имъ различныя почести. Теперь же случается совсѣмъ противное. Епископъ не удостаивается никакой чести ради Христа, а скорѣе достигаетъ безчестія; онъ считается неизмѣримо ниже императора, получающаго отъ Архіерея благословеніе, Епископъ въ настоящее время падаетъ ницъ передъ императоромъ и цѣлуетъ его правую руку. Освященными устами, которыми онъ недавно прикасался къ Священнѣйшей Жертвѣ, онъ рабски цѣлуетъ мірскую руку, назначеніе которой держать мечъ, и, о, срамъ, Епископъ стоитъ, когда императоръ сидитъ. Для Епископа, какъ намѣстника Церкви, все это неприлично и посрамленіе простирается на Самого Христа. **Эти нелѣпые обычаи введены впрочемъ не самими императорами, но льстецами, которые безразсудно внушаютъ имъ, чтобы они во зло употребили Божественное, чтобы они присваивали себѣ власть и**

поставлять и низвергать Епископа. Увы, какое безуміе! если низверженіе Епископа необходимо, то должно совершать это черезъ Святаго Духа, Которымъ освященъ Епископъ, а не черезъ мірскую власть. Отсюда то всѣ наши бѣды и несчастія; отсюда то мы сдѣлались предметомъ презрѣнія всѣхъ народовъ. Если мы будемъ воздавать Кесарю Кесарево, а Божіе Богу, то благословеніе Божіе будетъ почивать на всемъ; Церковь получитъ миръ, благосостояніе государства возрастетъ".

Резюмэ о теченіяхъ мысли Византійской объ императорской власти. Анализъ церковныхъ полномочій у пр. Заозерскаго.

Разсматривая воззрѣніе Византійскихъ канонистовъ и писателей объ императорской власти, мы могли видѣть, что на протяженіи времени отъ императора Константина до XV вѣка, до времени паденія имперіи, когда кончается исторія соотношеній Церкви и христіанскаго государства Византіи, наблюдаются два теченія мысли: одно подъ различными основаніями стремится продолжить древне-Римскую традицію божественнаго Августа понтифексъ максимуса, а другое выходитъ изъ сознанія глубокаго различія Церкви и государства, и, не отвергая покровительства Церкви со стороны государства, твердо охраняетъ самостоятельность церковнаго союза отъ захвата его функцій властью свѣтской. Оно можетъ ставить царя въ особое положеніе въ Церкви въ виду его обязанности по защитѣ Церкви, возлагаемой на него въ актѣ коронованія, но не можетъ признавать за нимъ такихъ правъ, которыя предполагаютъ наличность апостольской преемственности и наличность благодатныхъ даровъ на осуществленіе правъ священнослуженія, ученія и пастырства, и основанныхъ на нихъ правъ законодательства надзора и суда въ сферѣ церковной. Если на сторонѣ перваго теченія мы встрѣчаемъ имена аріанствующаго императора Констанція, иконоборческаго императора Льва Исавра, канониста Вальсамона, изощрившагося при Византійскомъ дворѣ, и Болгарскаго Епископа Димитрія Хоматина, и проч., то на сторонѣ другого передъ нами проходятъ Св. Іоаннъ Златоустъ, Св. Максимъ Исповѣдникъ, Св. Ѳеодоръ Студитъ, Св. Іоаннъ Дамаскинъ и др. Внутренняя цѣнность второго теченія находитъ себѣ подтвержденіе и во внутренней цѣнности мужей, благоугодившихъ Богу и запечатлѣвшихъ свои сужденія мученическимъ исповѣдничествомъ. Второе теченіе было усвоено Церковью. Мы увидимъ, что оно имѣло своихъ представителей и въ Россіи, а наиболѣе ярко было освѣщено теоретически и исповѣдано практически П. Никономъ; первое давало себя знать въ злоупотребленіяхъ Византійскаго двора. Чтобы уяснить правоту второго, надо вникнуть въ тѣ права Церкви, которыя ей присущи, какъ таковой, черезъ анализъ данныхъ ей Спасителемъ полномочій. Этотъ анализъ сдѣланъ пр. Заозерскимъ въ его книгѣ: „Церковная власть".

Составъ полномочій церковной власти.

Его анализъ раскрываетъ полностью всю неосновательность перенесенія традицій языческаго времени и правъ языческаго императора на права христіанскаго царя. Прежде всего приходится помнить о томъ, что такое церковная власть.

Церковь въ смыслѣ юридическомъ.

Церковь въ смыслѣ юридическомъ, какъ союзъ извѣстнаго рода людей, объединенныхъ общимъ подчиненіемъ іерархической власти, мыслится, подобно государству, какъ извѣстный соціальный порядокъ, параллельный ему и не подчиненный ему. Этотъ соціальный порядокъ аналогиченъ соціальному порядку государства, но не только не тожественъ, а разнороденъ съ нимъ до противоположности. Самъ Основатель Церкви указалъ на эту противоположность.

О свойствахъ церковной власти.

„Онъ же рече имъ: „Цари господствуютъ надъ народами и владѣющіе ими благодатели нарицаются, вы же не такъ: но кто изъ васъ больше, будь какъ меньшій, и начальствующій какъ служащій" (Лук. 22, 25, 26). Здѣсь указано различное свойство властвованія, но не уничтоженъ принципъ начальствованія и подчиненія, какъ о томъ говорятъ другія слова Спасителя: „Слушающій васъ, Меня слушаетъ, а слушающій Меня, слушаетъ и Пославшаго Меня, и отвергающій васъ, Меня отвергаетъ, а отвергающій Меня, отвергаетъ Пославшаго Меня". Такъ заповѣдана преданность и послушаніе Спасителемъ по отношенію къ посланникамъ Его. Такимъ образомъ, въ Церкви установлена власть, и разнородность Церкви по сравненію съ государствомъ заключается не въ отрицаніи принципа власти и обязательнаго ей послушанія, а только въ иномъ примѣненіи принципа: „вы же не такъ поступайте", но не сказано: да не будетъ между вами старшихъ и большихъ. Самая обязательность подчиненія на лицо, но обязательность не санкціонируется матеріальными средствами, какъ принужденіе государственное, а санкціонируется самой наличностью Божественнаго повелѣнія, которое для вѣрующаго должно быть страшнѣе принужденія физическаго. Образецъ служенія людямъ и смиренія и самоотверженія до Смерти Крестной показалъ Самъ Христосъ. Онъ явился на землю облеченный всей властью не для того, чтобы воспользоваться служеніемъ людей, но чтобы Своимъ служеніемъ и благовѣствованіемъ привлечь ихъ къ Себѣ и сообщить глаголы вѣчной жизни.

Изъ милосердія къ людямъ Онъ избралъ 12 Апостоловъ и надѣлилъ ихъ Божественной властью (Мѳ. 9, 36-37; 20, 1), властью надъ нечистыми духами, чтобы изгонять ихъ и врачевать всякую болѣзнь и всякую немощь. Онъ далъ

ученикамъ заповѣдь совершенства, быть совершенными какъ совершенъ Отецъ Небесный, и указалъ, что они должны сами служить людямъ словомъ, примѣромъ и благодатнымъ освященіемъ перевоспитывать духовную природу людей. Единственная сфера дѣйствій духовной власти — духовный міръ человѣка; Церковь призвана возрастить въ душѣ человѣка его стремленіе къ своему первообразу, затуманенному плотскими вожделѣніями, помочь людямъ въ борьбѣ съ ихъ страстями и просвѣтить ихъ Боговѣдѣніемъ. Только церковной власти даны благодатныя средства для помощи людямъ. Чины Іерархіи призваны къ личному подвигу совершенствованія, учить не только словомъ, но и примѣромъ, и съ ихъ личнымъ подвигомъ связаны и ихъ іерархическія преимущества; какъ средства перевоспитанія людей, имъ завѣщаны такія, какъ утѣшеніе, увѣщаніе, милосердіе, кротость, благодѣяніе, но не тѣ средства, которыя въ распоряженіи мірской власти—гнѣвъ, насиліе, обладаніе. Слова: „Образъ дахъ вамъ, да якоже Азъ сотворихъ вамъ, и вы творите" (Іоанна 13, 15) показываютъ характеръ церковной власти; назначеніе ея вести къ соединенію съ Богомъ павшій человѣческій родъ. „Что есть Іерархія и какова ея цѣль?" спрашиваетъ **Діонисій Ареопагитъ**. „Она есть священный чинъ, званіе и дѣятельность, по возможности, уподобляющаяся Божественной красотѣ и при озареніи, сообщаемомъ ей свыше, направляющая къ возможному Богоподражанію. Божественная красота, какъ благая, какъ начало всякаго совершенства, хотя и совершенно чужда всякаго разнообразія, сообщаетъ свѣтъ свой каждому по достоинству и тѣхъ, которые дѣлаются причастниками ея, совершенствуетъ черезъ Божественное тайнодѣйствіе, сообразно своей неизмѣняемости". Итакъ, цѣль Іерархіи есть возможное уподобленіе Богу и соединеніе съ Нимъ. „Имѣя Бога наставникомъ во всякомъ священномъ вѣдѣніи и дѣятельности и постоянно взирая на Божественную Его Красоту, она по возможности отпечатлѣваетъ въ себѣ образъ Его и своихъ причастниковъ творитъ Божественными подобіями, яснѣйшими и честнѣйшими херувимами, пріемлющими въ себѣ лучи Свѣтоначальнаго и Богоначальнаго Свѣта, такъ что, исполняясь священнымъ сіяніемъ, имъ сообщаемымъ, они сами наконецъ сообразно съ Божественнымъ установленіемъ обильно сообщаютъ оное низшимъ себя". Власть церковная состоитъ въ неустанной дѣятельности по распространенію Боговѣдѣнія и направленія воли людей къ Богоподражанію, и потому есть безпрерывный подвигъ и служеніе людямъ. Изъ этого исходитъ и каноническое право, но, какъ право, оно раскрываетъ не столько положительный Христоподражательный характеръ церковной власти, сколько, устанавливая внѣшнюю структуру Церкви, отрицательно опредѣляетъ уклоненія отъ нормъ, установленныхъ для поведенія чиновъ Іерархіи. Что касается положительныхъ полно-

мочій церковной власти, то они опредѣляются ея назначеніемъ и характеромъ. Конечно, полномочія церковной власти, понимая слово власть въ данномъ случаѣ въ смыслѣ органовъ Церкви, безконечно измѣнялись въ исторіи, какъ по объему, такъ и по составу, ибо Церковь, входя въ соприкосновеніе съ государствомъ, испытывала всегда вліяніе государственнаго строя и воззрѣній, которыя въ основу своей дѣятельности кладетъ государство данной эпохи. Очень мало общаго въ объемѣ публичноправовыхъ полномочій Іерархіи между тѣмъ временемъ, когда Епископъ гонимой Церкви въ Римскихъ катакомбахъ ограничивался только чисто церковными полномочіями и Епископами временъ императора Юстиніана, поручавшаго имъ государственный надзоръ надъ провинціальными чиновниками. Мало общаго также между временемъ древней Руси, когда Епископскій судъ охватывалъ огромныя области гражданскаго права, особенно семейнаго и наслѣдственнаго, и простиралъ свою власть на цѣлый рядъ людей, отведенныхъ въ сферу церковнаго суда по ихъ личному положенію (именно опекаемыхъ Церковью людей или живущихъ на ея землѣ),—и русскимъ церковнымъ судомъ XIX вѣка, вращающимся исключительно въ сферѣ церковныхъ вопросовъ.

Полномочія церковной власти.

Мы будемъ разсматривать только тѣ полномочія Церкви, власть которыхъ ей принадлежитъ въ силу ея собственной природы, какъ Божественнаго учрежденія съ опредѣленнымъ назначеніемъ; это—тѣ полномочія, отъ которыхъ Церковь отказываться не можетъ, и которыя она отстаивала всегда въ исторической своей жизни. Въ цѣляхъ уясненія природы этихъ полномочій ихъ необходимо подвергнуть анализу и классификаціи, что имѣетъ коренное значеніе для уясненія того, какія полномочія предполагаютъ наличіе Іерархическаго сана, и какія его не требуютъ, а потому могутъ быть выполнены и другими лицами, хотя бы и мірянами.

Русская каноническая наука, утверждаетъ Заозерскій, не раскрыла полномочій церковной власти и беретъ его изъ Догматическаго Богословія, гдѣ, естественно, имѣется въ виду только Богодарованная Церкви священная власть, распредѣляемая по тремъ степенямъ священства; трактующіе этотъ предметъ Митрополитъ Филаретъ и Митрополитъ Макарій и Преосвященный Іоаннъ Смоленскій держатся трехчленнаго дѣленія власти: на власть ученія, священнослуженія и юрисдикціи (т. е. управленія), примыкая къ извѣстному католическому канонисту Вальтеру; проф. Заозерскій беретъ за отправной пунктъ своихъ разсужденій также эту католическую классификацію. Однако, онъ вноситъ въ нее существенныя оговорки и видоизмѣненія, приспособляя ее къ понятіямъ православнымъ и исправляя въ ней пункты, недостаточно выясненные. Первоначально въ католической наукѣ господствовало двухъчленное дѣленіе.

Классификація полномочій церковной власти въ католической наукѣ.

Еще Ѳома Аквинскій установилъ дѣленіе церковной власти на власть священнодѣйственную (ordo) и правительственную (jurisdictio). Первая—та, которая сообщается посвященіемъ, а вторая сообщается простымъ человѣческимъ полномочіемъ. Однако, Вальтеръ, несмотря на мѣтко схваченныя основы этой классификаціи, указалъ въ этой системѣ недостатокъ единства основанія, **каковымъ является здѣсь способъ полученія вмѣстѣ съ ихъ содержаніемъ**; черезъ это получается спутанность, ибо нельзя сказать, чтобы каждое полномочіе ordinis сообщалось посредствомъ рукоположенія (напримѣръ, право исповѣди и разрѣшенія отъ эпитиміи сообщается черезъ простое порученіе), а каждое изъ полномочій jurisdictionis посредствомъ порученія. Если же центръ тяжести классификаціи перенести на содержаніе церковныхъ полномочій, то нельзя указать, куда отнести власть ученія, къ potestas ordinis или къ potestas jurisdictionis. Вальтеръ и ввелъ власть ученія, какъ особое полномочіе на ряду съ первыми двумя, составивъ то трехчленное дѣленіе, за которымъ пошли часть католическихъ канонистовъ и русскіе канонисты; но часть католическихъ канонистовъ осталась при прежней классификаціи. Измѣненіе Вальтера заключалось въ томъ, что всю церковную власть онъ опредѣлилъ, какъ potestas ordinis, раздѣливъ ее на potectas ministerii, magisterii, jurisdictionis.

О власти ученія.

Намъ нѣтъ надобности входить въ дальнѣйшее разсмотрѣніе Вальтеровской классификаціи и дальнѣйшаго ея раскрытія и исправленія, внесеннаго въ нее Гиншіусомъ для католическаго церковнаго права, но укажемъ на критику проф. Заозерскаго для православнаго церковнаго права. Онъ говоритъ: „Страннымъ представляется выдѣленіе изъ полномочій священной власти полномочія ученія. **Развѣ это полномочіе въ дѣятельности Апостоловъ и ихъ преемниковъ выступаетъ менѣе священнымъ, чѣмъ совершеніе богослуженія. Дѣйствительное служеніе словомъ было первымъ и наивысшимъ призваніемъ Апостоловъ.** Это первое и высочайшее назначеніе дано Господомъ, когда Онъ сказалъ: шедше убо научите... Мѳ. 28, 9. Первымъ дѣйствіемъ послѣ сошествія Святаго Духа и было примѣненіе этого полномочія. Сами Апостолы, чтобы не оставлять Слово Божіе, для служенія трапезамъ избрали 7 діяконовъ (Д. 6, 2—6). **Апостолъ Павелъ также указываетъ на полномочія ученія, какъ на высочайшее призваніе Апостоловъ:** „И какъ проповѣдывать, если не посланы будутъ?“ (Рим. 10, 15); также въ I Кор. 1, 17: „Не посла меня Христосъ крестити, но благовѣствовати“... Второе правило 7-го Вселенскаго Собора, предписывая рукополагать Епископа по изслѣдованіи кандидата въ знаніи Св. Писанія, говоритъ: „Сущность нашей Іерархіи

составляютъ богопреданныя словеса, т. е. истинное вѣдѣніе Божественныхъ Писаній, якоже изрекъ великій Діонисій". Всѣ эти ссылки показываютъ, **что учительная власть есть публичное правовое полномочіе священнаго чина, получаемое въ актѣ хиротоніи, и должно быть отнесено на основаніи основныхъ каноническихъ источниковъ, въ рядъ полномочій, входящихъ въ составъ potestas ordinis** (Такъ сдѣлалъ потомъ и Вальтеръ, признавъ въ potestas magisterii одинъ изъ трехъ видовъ potestas ordinis).

Право мірянъ (въ томъ числѣ и женщинъ) проповѣдывать съ разрѣшенія Епископа, а также право учительства въ отношеніи къ дѣтямъ, нисколько не опровергаетъ даннаго положенія, потому что, поощряя просвѣтительную дѣятельность мірянъ для распространенія христіанскаго ученія, Церковь не признаетъ за ними права самостоятельно опредѣлять, что именно составляетъ ученіе Церкви. **Этотъ вопросъ рѣшаютъ тѣ, кому ввѣрена учительная власть.** Если Епископъ и пресвитеръ не нуждаются въ особомъ полномочіи Церкви на каждую свою проповѣдь, то потому, что Церковь, поставившая ихъ на это дѣло, даетъ ручательство за то, что ихъ ученіе есть ученіе Церкви; по отношенію же къ проповѣди мірянъ необходимо особое признаніе Церкви въ томъ, что ихъ проповѣди являются выраженіемъ ученія Церкви, **что именно можетъ придать ихъ ученію Церковный отпечатокъ, а не ихъ собственная воля и рѣшеніе; въ этомъ именно и сказывается юридическая природа публичной власти Церкви.** Это право учительства состоитъ не только въ правѣ благовѣтствовать и раскрывать истины вѣры и нравственности, но и въ правѣ давать или отказывать въ признаніи церковности дѣятельности частныхъ лицъ.

Законодательная власть Церкви основывается на полномочіи ученія.

На этомъ основномъ полномочіи основывается и законодательная власть Церкви, ибо церковное законодательство есть истолкованіе Божественнаго закона. Полномочіе это принадлежитъ Іерархіи jure divino, ибо основано на заповѣди и обѣтованіи Спасителя: „Пріемляй аще кого посла, Меня пріемлетъ, и слушаяй васъ, Меня слушаетъ". Какъ результатъ анализа источника и содержанія учительныхъ полномочій, нельзя не признать, что эти полномочія являются видомъ священной власти, potestas ordinis. Еще существеннѣе возраженіе противъ католической трехчленной классификаціи въ томъ, **что въ ней нѣтъ пастырской власти или долга въ числѣ полномочій священной власти, ибо таковая растворяется въ общихъ полномочіяхъ юрисдикціи, особенно когда рѣчь идетъ о высшихъ степеніяхъ Іерархіи.**

О полномочіи пастырства.

Чтобы уяснить, куда надо отнести пастырство, къ potestas

ordinis или къ potestas jurisdictionis, надо вникнуть въ Евангельскій текстъ и опредѣлить, есть ли это—cura animarum или imperium. Вотъ здѣсь то и обнаруживается смѣшеніе у самого Вальтера. Онъ самъ признаетъ, что назначеніе Церкви — возвратить падшій человѣческій родъ къ Богу и къ новому порядку жизни черезъ таинства, установленныя ради нашего спасенія Іисусомъ Христомъ, и черезъ ученіе и заповѣди, исполненіе которыхъ Онъ налагаетъ, какъ условіе спасенія; для этого Церковь получила власть духовную, отъ земного простирающуюся на небесный міръ (Мѳ. 16, 11), но для выполненія этой миссіи Церковь нуждается во власти руководительной и правительственной, со всѣми относящимися сюда установленіями (Іоанн. 21, 15—17), которая, по ученію Вальтера, и дана за троекратное исповѣданіе любви Апостолу Петру. Апостолъ Петръ получаетъ всѣ бразды церковнаго управленія. Оставляя въ сторонѣ вопросъ о томъ, что не онъ одинъ получилъ эти права, а и всѣ Апостолы, самыя полномочія, выраженныя въ словахъ: „Pasce agnos Meos“, нельзя понимать безконечно широко. Апостолу Петру завѣщается бремя и забота добраго пастыря соблюсти въ цѣлости овецъ и агнцевъ Господа. **Самъ Апостолъ Петръ въ своемъ Посланіи истолковываетъ пастырство въ смыслѣ любовнаго попеченія и блюденія (I Петр. 5, 2—3): „Пасите Божіе стадо, которое у васъ, надзирая за нимъ непринужденно, но охотно, не для гнусной корысти, но изъ усердія и не господствуя надъ наслѣдіемъ Божіимъ, но подавая примѣръ стаду“.** Такой же смыслъ въ словахъ Апостола Павла въ Д. 20, 28: „Внимайте себѣ и всему стаду, въ которомъ Духъ Святый поставилъ васъ блюстителями, пасти Церковь Господа и Бога, которую Онъ пріобрѣлъ Себѣ кровію Своей“. Далѣе приводя 32 и 102 пр. Трул. Собора, проф. Заозерскій указываетъ, **что пастырское проявленіе, водительство отмѣчается особымъ терминомъ** ποιμαντικὴ ἡγεμονία, **противопоставляя пастырское попеченіе правительственной власти, для которой въ 37 Трул. правилѣ есть другое выраженіе** διοίκησις. Такъ, на основаніи основныхъ источниковъ, **выдѣляется пастырство, какъ особое полномочіе священной власти jure divino, какъ отеческое попеченіе священнослужителей о духовныхъ чадахъ** (Какъ примѣры его, можно указать на назиданіе объ оставленіи порочной жизни, увѣщанія тяжкому преступнику о покаяніи, устраненіе колебаній у сомнѣвающихся въ вѣрѣ, утѣшеніе больныхъ, отчаявшихся въ житейской борьбѣ, защиту угнетенныхъ). **Исповѣдь и эпитимія суть средства пастырскаго воздѣйствія.** На основаніи апостольскаго толкованія и каноническаго, содержащагося въ правилахъ Вселенскихъ Соборовъ, пастырство надо выдѣлить, какъ особый родъ полномочій, изъ сферы того, что заключено въ понятіе католической юрисдикціи, и принять ее однимъ изъ видовъ священной власти. Именно, въ слишкомъ широкомъ толко-

вании власти управленія въ выраженіи: „Pasce agnos Meos, pasce oves Meos“, и есть источникъ широкаго пониманія власти папы, включающаго съ понятіемъ наивысшаго учителя, первосвященника и понятіе царя; это царственная власть въ Церкви у католиковъ включаетъ права всеобщаго законодательства со включеніемъ полномочій на привиллегіи и диспенсаціи, на принятіе аппелляцій со всей Церкви, на высшее попеченіе о церковномъ имуществѣ, право налагать на нихъ подати и т. д.

Самое пастырство есть прежде всего долгъ взысканія заблудшаго и духовное попеченіе о чадахъ и, какъ слѣдствіе того, извѣстныя права власти, необходимыя для выполненія этой обязанности. Эпанагога пишетъ о правахъ Епископа: „Епископъ есть блюститель и попечитель о душахъ всѣхъ, принадлежащихъ къ Церкви, имѣющій силу совершительную для посвященія пресвитера; Епископу свойственно смиреннымъ снисходить, а превозносящихся презирать и мудрованіе гордыхъ преклонять къ смиренію дѣломъ и словомъ, подвергать себя опасности за паству и ея бѣдствіе почитать своимъ“. А о Патріархѣ: „Патріархъ есть живой и одушевленный образъ Христа. Патріарху должно заботиться, во-первыхъ, чтобы сохранить въ благочестіи и честности тѣхъ, кого онъ принялъ отъ Бога, а потомъ и всѣхъ еретиковъ по возможности для него обратить къ Православію и единенію церковному... Назначеніе его въ томъ, чтобы спасать ввѣренныя ему души, жить во Христѣ и распинаться міру. Патріарху свойственно быть учительнымъ, ко всѣмъ относиться одинаково, какъ къ высокимъ, такъ и къ смиреннымъ, быть кроткимъ въ отношеніи къ держащимся нравоученія, а по отношенію къ непокорнымъ—обличительнымъ, а за истину и въ защиту догматовъ и соблюденія нравовъ и благочестія говорить передъ царями и не стыдиться“. Вотъ тѣ архипастырскія полномочія, о которыхъ говорится въ pasce agnos Meos. Эти полномочія имѣютъ въ виду религіозно-нравственную область человѣка и имѣютъ въ виду воздѣйствіе на отдѣльныхъ лицъ. **Такъ въ понятіи о священной власти мы получаемъ три вида: священнослуженіе, ученіе и пастырство, какъ полномочія Божественнаго происхожденія, установленныя Самимъ Основателемъ Церкви, полномочія, отъ Церкви неотдѣляемыя, неизмѣнныя и независимыя въ своемъ дѣйствіи отъ какого бы то не было внѣшняго положенія Церкви.**

Полномочія правительственныя, вытекающія изъ полномочій священной власти. Полномочія законодательства.

Вникая въ содержаніе полномочій священной власти, не трудно усмотрѣть заключающіяся въ нихъ implicite и полномочія правительственныя, направленныя къ устроенію порядка отношеній между членами Церкви и порядка ихъ христіанской жизни.

Эти полномочія, въ отличіе отъ полномочій священной власти, направлены къ внѣшнему благоустройству Церкви, какъ соціальнаго установленія; имѣя исключительно сферу внѣшнихъ явленій, они всѣ имѣютъ юридическій характеръ.

Полномочія учительства содержатъ въ себѣ implicite и полномочія устанавливать общія начала вѣроученія и нравоученія, что и дѣлается въ порядкѣ изданія общихъ нормъ законодательства. Первый Апостольскій Соборъ, описанный въ Дѣян. 15, являетъ собой прототипъ дальнѣйшей законодательной дѣятельности Церкви, какъ приложеніе учительной власти къ разрѣшенію конкретнаго вопроса христіанской жизни о необходимости или ненужности соблюденія законовъ обрѣзанія. Здѣсь общецерковное убѣжденіе породило и общецерковную волю, которая вылилась въ посланіи къ братьямъ сущимъ въ Антіохіи, отправленномъ съ нарочитыми мужами. Это посланіе заканчивается постановленіемъ: „Изволися Духу Святому и намъ не возлагать на васъ никакого бремени болѣе, кромѣ сего необходимаго: воздерживаться отъ идоложертвеннаго и крови и удавленины и блуда и не дѣлать другимъ того, чего себѣ не хотите“ (Д. 15, 28—29). Это выраженіе „изволися Духу Святому и намъ“, которое будетъ и позже повторяться во всѣхъ церковнозаконодательныхъ опредѣленіяхъ, раскрываетъ **истинную природу церковнаго законодательства, какъ открытіе и истолкованіе воли Божіей; истиннымъ же законодателемъ является Самъ Богъ.** Лица іерархіи выступаютъ въ качествѣ авторитетныхъ ея истолкователей. **Сила и ненарушимость постановленій санкціонируется не матеріальнымъ принужденіемъ, какъ въ государственномъ законодательствѣ, а сознаніемъ святости его, сознаніемъ источника, отъ котораго оно истекаетъ въ силу преемственной благодати.** Мысль о томъ, что церковнозаконодательная власть есть въ сущности примѣненіе священной учительной власти къ уясненію Божественнаго закона, проникаетъ всю вѣроопредѣляющую дѣятельность Вселенскихъ Соборовъ, и VI Вселенскій Соборъ говоритъ о вѣроопредѣленіи I Вселенскаго Собора, что „оно боголюбиво изъяснило, яко должны мы исповѣдывати два естественныхъ хотѣнія“, и вообще объ опредѣленіи всѣхъ шести Соборовъ говорило такъ: „Вѣра всѣхъ въ Церкви Божіей православныхъ мужей, которые были **свѣтила** въ мірѣ, содержа слово жизни, да соблюдается твердою и да пребываетъ до скончанія вѣка непоколебимой“. **Учительная власть Церкви выступаетъ въ свойствѣ законодательной не только въ области вѣроопредѣленія, но и въ области канонической. Здѣсь также и Апостолы, и отцы Церкви выдаютъ себя не законодателями, а только учителями, истолкователями или даже просто передатчиками повелѣній Господнихъ.** Апостолъ Павелъ различаетъ свои совѣты отъ заповѣдей Господнихъ. Такъ въ 7 гл. I Посл. къ Коринѳ.: „Сіе глаголю

по совѣту, а не по повелѣнію", „завѣщеваю не Азъ, но Господь", „о дѣвахъ повелѣнія Господня не имамъ, совѣтъ же даю". Въ началѣ каждаго посланія Апостолъ Павелъ указываетъ на свое званіе благовѣстника, учителя и предостерегаетъ противъ возвеличенія значенія въ Церкви его и Апостоловъ. „Тако насъ да непщуетъ человѣкъ, яко слугъ Христовыхъ и строителей таинъ Божіихъ" (I Кор. 6. 1), хотя и напоминаетъ иногда объ Апостольскомъ достоинствѣ (I Кор. 7, 40; 9, 1—7). Такъ что, гдѣ Апостолы даютъ заповѣди, повелѣнія относительно устройства Церкви, образа жизни вѣрующихъ и дѣятельности Іерархическихъ лицъ, тамъ Апостоламъ принадлежитъ передача, разъясненіе повелѣній Господа, которыя и принадлежатъ въ сущности не имъ, а Самому Спасителю. Такъ какъ Апостолы не все записали, а многое передали устно своимъ преемникамъ относительно благоустроенія Церкви, **то устное преданіе получило огромное значеніе, и этимъ устнымъ преданіемъ долгое время довольствовалась Церковь.** И эти установленныя Апостолами правила были записаны много позже, во второмъ и третьемъ вѣкѣ лицами, которыя были свидѣтелями ихъ исполненій. Когда явилась надобность установить, что именно надо почитать Апостольскими постановленіями, и установить нормы и правила по поводу народившихся вопросовъ, то возникла законодательная дѣятельность Соборовъ. **Отцы VII Вселенскаго Собора опредѣлили перечень каноновъ, имѣющихъ обязательную въ Церкви силу, и характеризовали ихъ, какъ изъясненіе Божественнаго закона, исшедшее отъ Апостоловъ и святыхъ отцовъ Церкви, озаренныхъ Св. Духомъ, и примѣнили къ нимъ изреченія Св. Писанія, которыми заповѣдуется неизмѣнное храненіе закона Божественнаго. Каноны по существу принимались, какъ приложеніе къ частнымъ случаямъ и дальнѣйшее развитіе Божественныхъ установленій.**

Кому принадлежитъ право законодательства въ Церкви.

Если вопросы вѣроученія и нравоученія подлежатъ авторитету власти **учительной, то вопросы благоустройства Церкви требуютъ авторитета Архипастырскаго и Богослужебнаго; и такъ какъ всѣ эти полномочія въ наивысшей мѣрѣ принадлежатъ Епископскому сану, то Соборъ Епископовъ искони и почитается учрежденіемъ, создающимъ законы, какъ опредѣленія по всѣмъ вопросамъ церковной жизни:** „Не отъ единаго Епископа, но обще всѣмъ Епископамъ, собравшимся изволятся правила". Корм. гл. I. Каноны Церкви получаютъ силу въ авторитетѣ постановившихъ ихъ изъ благоговѣнія къ волѣ Божіей, но не черезъ физическую силу и матеріальное принужденіе. **Основа для повиновенія имъ — Божественный законъ, толкователями котораго являются Епископы, призван-**

ные непрестанно поучаться и поучать въ законѣ Божіемъ... Санкціей для исполненія ихъ можетъ быть только лишеніе тѣхъ правъ, которыя даруются Церковью. Исходя изъ учительной Епископской власти, законодательныя церковныя полномочія и не могли никогда de jure принадлежать императорамъ, которые получали помазаніе на управленіе царствомъ и на защиту Церкви, но не на участіе во внутреннемъ церковномъ законодательствѣ. Если императоръ участвовалъ лично на Соборѣ, дѣлавшемъ церковныя постановленія, если онъ утверждалъ ихъ своей властью, если вообще онъ постановлялъ, что канонъ имѣетъ силу закона, то онъ усиливалъ этимъ санкцію за его нарушеніе, ибо тогда нарушеніе канона превращалось въ нарушеніе государственнаго закона, и, какъ таковое, вызывало реакцію государственной власти. Но къ силѣ самаго канона, какъ таковаго, это императорское утвержденіе, какъ исходящее отъ власти внѣшней, для учительной власти Церкви ничего прибавить не могло. Достаточно это ясно уже изъ того, что первые три вѣка, когда устанавливались основные каноны Церкви, императорская власть никакъ не участвовала въ ихъ созданіи, а позднѣйшее законодательство всегда должно было осознавать себя, какъ истолкованіе Божественной воли. Самое оцерковленіе императорской власти относится ко времени X вѣка, когда явилось и мѵропомазаніе при коронованіи, когда уже всѣ главныя основы церковнаго канона были установлены, и оцерковленіе это не шло дальше дарованія императору діаконской степени, къ которой приравнивался императорскій санъ въ Церкви. Діаконъ же изъ правъ священной власти имѣетъ только право священнодѣйствовать въ извѣстныхъ предѣлахъ, имѣетъ извѣстныя преимущества при богослуженіи, въ родѣ причастія подъ двумя видами, но не имѣетъ права ни пастырства, ни ученія, которыя являются основой права церковнаго законодательства, права—производнаго изъ правъ священной власти. Говоря впослѣдствіи о характерѣ участія императоровъ въ Вселенскихъ Соборахъ мы увидимъ, что законодательной власти Церкви императоръ по общему правосознанію не имѣлъ, а только оказывалъ содѣйствіе ихъ дѣятельности, выступая и съ своими предложеніями. Такъ и понималъ положеніе императоръ **Василій Македонянинъ**, заявившій на Соборѣ 869 года міорянамъ, что „они должны строго слѣдовать рѣшеніямъ Церкви, воздерживаться отъ всякаго вмѣшательства въ дѣла Церкви, предоставляя ихъ Епископамъ, которымъ поручена власть вязать и рѣшить, что они не должны забывать о своемъ положеніи въ Церкви, такъ какъ ноги не могутъ предписывать законовъ глазамъ, не должны являться судьями своихъ пастырей, будучи сами скоры только на обличеніе и медленны на исправленіе своихъ недостатковъ“.

Объ измѣняемости каноновъ.

Вселенскій канонъ, конечно, не может разсматриваться, какъ сводъ неизмѣнно дѣйствующихъ церковныхъ законовъ. Самъ Трулльскій Соборъ, установивъ неизмѣнность догматовъ до скончанія вѣка, ничего не говоритъ о неизмѣнности каноновъ. И въ древнемъ законодательствѣ власть Церкви замѣняла одни правила другими. Законодательныя полномочія Церковь сохранила за собой и послѣ періода Соборовъ, и всегда различала въ составѣ Вселенскихъ каноновъ общія основныя правила, выражающія собой коренныя начала церковнаго устройства, отъ тѣхъ, которыя относятся къ историческимъ формамъ, могущимъ измѣняться примѣнительно къ временнымъ условіямъ и потребностямъ; однако, право этого измѣненія признавалось только за органомъ, равноправнымъ тому, который эти правила установилъ. Наконецъ, открываются новыя нужды въ Церкви, и Помѣстная Церковь можетъ регулировать ихъ, примѣняясь къ духу Апостольскихъ и Церковныхъ постановленій, но могутъ это дѣлать только органы Церкви, облеченные священной властью, а не тѣ, „кого, по выраженію Симеона Солунскаго, льстецы оправдывали въ ихъ правонарушеніяхъ теоріей великаго первосвященника", имѣющей для себя опору въ Римскомъ понтифексъ максимусѣ, а не въ Св. Писаніи и Преданіи.

Полномочія надзора въ составѣ правительственныхъ полномочій Церкви — производныхъ изъ полномочія священной власти.

Среди правительственныхъ полномочій Церкви, кромѣ власти законодательства въ смыслѣ истолкованія Божественнаго вѣроученія и нравоученія, есть еще полномочія надзора и суда. Полномочія эти также являются производными изъ полномочій священной власти — ученія и пастырства. Что касается полномочій надзора, то надзоръ не сливается съ пастырствомъ, которое является полномочіемъ общимъ для двухъ Іерархическихъ степеней Епископа и пресвитера; **надзоръ же, естественно, предполагаетъ высшее руководство надъ пастырствомъ, т. е. Архипастырство**; основой для него служитъ надзоръ, бывшій съ первыхъ временъ учрежденія Церкви, и начало правильной его организаціи выражается въ установленіи для этого спеціальнаго высшаго органа — Епископа. Пастырскія посланія Апостола Павла къ Титу и Тимоѳею устанавливаютъ объекты этого надзора—попеченіе, чтобы пресвитерами были достойные, чтобы ихъ дѣятельность въ извѣстныхъ случаяхъ поощрялась, а въ другихъ каралась. Въ правахъ надзора особенно запечатлѣваются отличія разныхъ ранговъ Епископскаго сана; такъ Митрополитъ, поскольку съ этимъ именемъ связывается извѣстная должность надъ нѣсколькими Епархіями, какъ было въ древней Церкви, можетъ имѣть права надзора надъ Епархіальнымъ управленіемъ, а Патріархъ имѣетъ право надзора надъ всей Помѣстной Церковью, какъ

и право учительства его простирается надъ всей Помѣстной Церковью. Права надзора могутъ осуществляться и не Епископомъ, но по его полномочію.

Лично намъ кажется, что понятіе надзора на ряду съ законодательствомъ и судомъ въ составѣ правительственной власти недостаточно полно опредѣляетъ полномочія органовъ высшей церковной власти по отношенію къ органамъ низшей, ограничивая эти полномочія опредѣленіемъ отрицательнымъ: лучше было бы назвать ихъ правами управленія, ибо среди нихъ тогда можно мыслить и церковно-административныя полномочія, какъ то постановленія и назначенія на мѣста и руководство въ смыслѣ положительнаго инструктированія и направленія дѣятельности. **Правительственныя права Церкви тѣмъ отличаются отъ священныхъ ея правъ, что къ участію въ первыхъ Церковь можетъ допускать лицъ, независимо отъ ихъ сана, на вспомогательномъ положеніи;** права же священныя неотъемлемо связаны съ извѣстной Іерархической степенью въ той мѣрѣ, какую даетъ каждая степень. Извѣстное разнообразіе и въ священныхъ правахъ вносится впрочемъ административнымъ положеніемъ (Такъ, можетъ быть право священнослуженія и церковнаго учительства (слѣдовательно и участіе въ законодательствѣ) безъ пастырства, напримѣръ Архіерей безъ каѳедры (на покоѣ), также заштатный священникъ, іеромонахъ безъ монастыря; можно даже представить, какъ особое исключеніе, пастырство безъ учительной и богослужебной функцій (когда настоятель монастыря не имѣетъ пресвитерской степени).

Полномочія суда въ составѣ правительственныхъ полномочій Церкви.

Что касается правъ суда, то какъ особый правовой организмъ, имѣющій свои законы, Церковь въ лицѣ высшихъ органовъ, не можетъ не выступать судьей въ случаѣ ихъ нарушенія, налагая наказанія, вытекающія изъ ея особой природы; такъ какъ церковное право совершенно независимо по своему источнику отъ права государственнаго, то права суда для Церкви въ ея сферѣ совершенно независимы отъ того, признаетъ ли ихъ государство или нѣтъ. Государство можетъ возлагать на Церковь для осуществленія особыя полномочія, принадлежащія ему самому, какъ то было въ Византіи (особенно обильно въ Юстиніановскомъ законодательствѣ) или въ древней Россіи, когда Церковь, въ качествѣ землевладѣльца, вѣдала судъ надъ всѣмъ населеніемъ, живущимъ на ея землѣ, въ силу государственнаго принципа подсудности населенія землевладѣльцу, но государство принуждено ограничиться вѣдѣніемъ политической гражданской сферы съ тѣхъ поръ, какъ христіанство отняло у государства вопросы совѣсти и вѣры. Законъ Аркадія и Гонорія 399 г. говоритъ: „Quoties de religione agitur episcopos advenit judicare caeteras vero causas quae ad ordinarios cog-

titores vel ad usum publici juris pertinent, legibus oportet audiri.“[19]) Право церковной власти судить дѣла церковнаго характера и наказывать по церковнымъ правиламъ—было признано за Церковью и въ новеллахъ Юстиніана, именно признано, а не дано, ибо это право Церкви было дано Апостоламъ и ихъ преемникамъ Самимъ Основателемъ Церкви, и Епископы имъ пользовались еще до признанія христіанства со стороны государства. Законъ же императоровъ означаетъ подтвержденіе церковнаго права суда въ области государственныхъ отношеній, чтобы свѣтскіе судьи не могли вмѣшиваться въ область подсудности Епископовъ. Эти замѣчанія относятся къ дѣламъ церковнымъ по ихъ свойству, а не къ предметамъ гражданскаго или уголовнаго характера, **которыя были предоставлены законами императоровъ суду Епископовъ.** Послѣдній судъ не могъ принадлежать Епископамъ въ силу однихъ Іерархическихъ полномочій и, принадлежа по существу государственнной власти, могъ быть всегда ею отобранъ, когда ей угодно. Право суда по делегаціи отъ императорской власти отлично по происхожденію отъ суда по дѣламъ церковнымъ, связаннымъ съ полномочіями сана jure divino. Византійскій государственный законъ въ кодексѣ Юстиніана, дѣйствовавшій до конца имперіи, внесенный и въ Василики, запрещалъ обращаться къ императору по церковному дѣлу, помимо установленныхъ инстанцій церковнаго суда (II, 6; Ант. 12; Карѳ. 117). **Вальсамонъ** говоритъ относительно подсудности Епископовъ и клириковъ по тяжбеннымъ дѣламъ: „Царская власть можетъ сдѣлать все въ этомъ случаѣ, можетъ замѣнять церковный судъ свѣтскимъ. Когда же является какой нибудь церковный вопросъ, тогда гражданскіе судьи не должны имѣть участіе“ (Толков. на 15—18 пр. Карѳ.). **Судебная власть по дѣламъ церковнымъ простирается на всѣхъ лицъ, принадлежащихъ къ Церкви, не исключая императора.** Исторія знаетъ примѣры суда надъ императорами: императоръ **Ѳеофилъ** умеръ запрещеннымъ за иконоборство; Патріархъ **Арсеній** (XIII вѣкъ) отлучилъ отъ Церкви императора Михаила Палеолога за ослѣпленіе царевича Іоанна; Патріархъ **Николай Мистикъ** отлучилъ императора **Льва Мудраго** за незаконное сожительство со снохой, а Патріархъ Игнатій—Кесаря Варду за 4-ый бракъ. Однако, это былъ судъ церковный и касался только лишенія правъ, даваемыхъ только самой Церковью. Также въ управленіи. Епископы въ Византіи поставлялись безъ участія свѣтской власти по рѣшенію Епископовъ (Нов. Юст.; Вас.; Ном. М. Вл.). Только при поставленіи Патріарха, и то въ позднѣйшее время, выборъ изъ трехъ намѣченныхъ Соборомъ кандидатовъ принадлежалъ императору. Чиновники государства

[19]) Когда дѣло касается религіи, должны судить Епископы; прочія же дѣла, которыя касаются обыкновенныхъ стряпчихъ или публичнаго права, подлежатъ вѣдѣнію законовъ.

были обязаны помогать Епископу въ поддержаніи церковной дисциплины и наказаніи нарушителей. Иногда императоры обязывали провинціальныхъ чиновниковъ доносить имъ о церковныхъ нестроеніяхъ, зависящихъ отъ безпечности Епископа, но императоры поручали и Епископамъ смотрѣть за чиновниками, а Епископы, исполняя обязанность, возлагаемую свѣтскимъ закономъ, не дѣлались отъ этого государственными чиновниками. Послѣднее время Византійскіе императоры усвоили себѣ право, которымъ раньше не пользовались, возводить Епископіи на степень Митрополіи и Архіепископіи, однако съ извѣстнымъ ограниченіемъ.

Права императора въ церковномъ управленіи происходили отъ делегаціи со стороны власти церковной.

При Алексѣѣ Комненѣ **Синодъ**, какъ мы видѣли, предоставлялъ царю дѣлать это при извѣстныхъ условіяхъ подъ контролемъ Патріарха. Такъ императоры хотѣли расширить свое управленіе на счетъ церковной автономіи, но Епископы сдерживали эти стремленія, опираясь на церковныя правила (12 и 17 IV). Сами императоры, добиваясь преимуществъ, искали основаній въ церковныхъ правилахъ. Вопреки правиламъ безъ согласія церковной власти императоры не считали себя въ правѣ дѣлать распоряженія по церковному управленію. Слѣдовательно, и въ управленіи Церковью императоръ усвоилъ себѣ только такія права, какія ему давала церковная власть. **Императоръ въ этомъ случаѣ дѣйствовалъ не въ силу своего положенія, а по делегаціи церковной власти, какъ съ другой стороны преимущества Епископовъ въ государственномъ управленіи принадлежали имъ по делегаціи государственной власти.** Высшее и низшее управленіе Церкви всегда почиталось принадлежащимъ органамъ церковной власти. **Вальсамонъ высшей властью въ Церкви считалъ 5 Патріарховъ.** И это ученіе нашло отголоски въ Русской Церкви.

Византійскій законъ признавалъ Церковь какъ самостоятельный правовой организмъ.

Въ самихъ Византійскихъ законахъ Церковь отличалась отъ государства, какъ особый общественный организмъ, имѣющій особую отъ государства задачу; эти законы признавали Церковь учительницей вѣры и установительницей церковныхъ правилъ, а государство могло лишь возводить ихъ на степень законовъ государственныхъ; церковное управленіе и судъ почитались связанными съ священнымъ саномъ.

Профессоръ Бердниковъ указываетъ много мѣстъ въ Юстиніановскомъ законодательствѣ, соотвѣтствующихъ этому пониманію (Код. I, 8; II, 12; V, 2; Нов. VI с. I § I; Нов. 137 с. I), съ яснымъ различіемъ civilis et sacerdotalis potentia, sacerdotes et magistratus, между преступленіями уголовными и церковными (83 Nov.). Nov. 137 praef.: „Si civiles leges,

quarum potestatem nobis Deus pro clementia sua credidit, ad securitatem subditorum per omnia firmiter servari studemus, quanto majus studium in observatione sanctorum canonum et sacrorum legum, quae pro salute animarum nostrarum constitutae sunt, collocare debemus? Majori condemnationi subjacent sanctissimi episcopi, quibus concreditum est, ut et in canones inquirant, et caveant, si quid ex ellis violatum est, ne id impunitum relinquatur“ [20]).

Въ Юстиніановскомъ Corpus много мѣстъ, гдѣ Церковь представляется особымъ общественнымъ организмомъ, проповѣдницей вѣры въ Бога, законодательницей въ области своихъ полномочій. Есть мѣста, ясно указывающія на особность Церкви. Нов. 42 Cap. 2 conf. nov. 109, c. 1: „Quod ne ulla ratione in christiano dei grege et populo orthodoxo contingеt, justum est, nec ab imperio permissum“ [21]) (дѣло о лишеніи гражданскихъ правъ еретиковъ, осужденныхъ Церковью).

Изъ Юстиніановскаго законодательства эти положенія перешли и въ Василики и были дѣйствующимъ правомъ до конца Византійской имперіи. Въ основѣ такого пониманія лежало святоотеческое пониманіе Церкви и ея полномочій, какъ мы видѣли изъ отрывковъ изъ Святаго Іоанна Златоуста, Святаго Максима Исповѣдника, Святаго Іоанна Дамаскина и Святаго Ѳеодора Студита.

Поэтому непріемлема Суворовская теорія поглощенія Церкви государствомъ въ Византіи, теорія абсолютныхъ полномочій императора въ дѣлахъ церковныхъ по принципу: Quod placuit imperatori legis habet vigorem. Этотъ принципъ находится въ первой части Юстиніановскаго Corpus среди законовъ языческаго происхожденія и непримѣнимъ къ области церковныхъ отношеній, какъ видно изъ второй и третьей части Юстиніановскаго Corpus'a. Принципъ этотъ не примѣнимъ къ церковнымъ отношеніямъ, что видно изъ текста закона: „**Quod principi placuit, legis habet vigorem**, а далѣе сказано: **utpote cum lege regia, quae de imperio ejus lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat**“ [22]). Dig lib. 1 tit IV, 1. Слѣдовательно, по воззрѣ-

---

[20]) Если мы стремимся къ тому, чтобы всѣ твердо соблюдали гражданскіе законы, власть которыхъ установилъ Богъ по Своему милосердію, то насколько же больше рвенія надо употребить къ соблюденію святыхъ каноновъ и священныхъ законовъ, установленныхъ ради нашего спасенія. Еще большему осужденію подлежатъ святѣйшіе Епископы, которымъ ввѣрено и изслѣдованіе каноновъ и забота о томъ, чтобы нарушеніе ихъ не оставалось безнаказаннымъ.

[21]) Если по какому-либо основанію что-либо наказывается въ Церкви, то по справедливости не должно позволяться и въ государствѣ.

[22]) Что нравится государю, то имѣетъ силу закона, а далѣе сказано: на облекаемаго по lex regia властью народъ переноситъ свою власть.

нію римскому, императоръ имѣетъ право законодательства и управленія по уполномоченію отъ народа, врученному въ особомъ законодательномъ актѣ или въ актѣ его избранія. **Но, вѣдь, въ Церкви законодательство не принадлежитъ народу; этого не могли думать ни христіане, ни императоры Византійскіе. Божественное Существо** дало людямъ Свой законъ, ввѣривъ проповѣдь его и наблюденіе за его исполненіемъ особымъ людямъ, снабженнымъ іерархическими полномочіями; всѣ люди для своего спасенія обязаны содѣйствовать проведенію его въ жизнь тѣми средствами, у кого какія есть въ распоряженіи, а императоры въ частности обязаны служить Богу своими законами ко благу Церкви и осуществленію ея спасительной миссіи, чѣмъ они заслужатъ благоволеніе Его къ государству. **Императоры и смотрѣли на Соборы, какъ на органы Св. Духа, и предоставляли имъ дѣло церковнаго управленія, какъ оно установлено самой Церковью.** Они преклонялись передъ церковнымъ закономъ, какъ передъ Верховнымъ Существомъ и въ жертву Ему приносили часть своихъ полномочій, касающихся религіозныхъ отношеній.

Амвросій Медіоланскій говорилъ, что преклоняться передъ Богомъ не обидно для человѣка, какое бы положеніе въ обществѣ онъ ни занималъ.

По разсмотрѣніи Византійскихъ идей о царской власти, мы должны констатировать, что, несмотря на вліяніе языческихъ традицій, несмотря на Сарацинскія магометанскія вліянія на смѣшеніе властей, несмотря на злоупотребленія императоровъ аріанствующихъ, иконоборствующихъ, догмой Византійскаго права оставалось признаніе Христіанской Церкви, какъ особаго общества, параллельнаго государству, по цѣлямъ и средствамъ отличающагося отъ него и стоящаго выше его, въ силу чего верховный глава государства вовсе не былъ главой другого союза церковнаго, и, если входилъ въ него на положеніи особаго священнаго чина, то далеко не высшаго, а лишь равнаго діаконскому, подчиняясь тѣмъ правиламъ, которыя устанавливала Церковь, какъ Божественное учрежденіе, имѣющее свое законодательство, управленіе и судъ. Въ этомъ оно соотвѣтствовало современнымъ намъ каноническимъ теоріямъ, и впослѣдствіи мы увидимъ, что Патріархъ Никонъ слѣдовалъ упомянутой нами святоотеческой традиціи въ опредѣленіи объема правъ государственной власти по отношенію къ Церкви, совпадая въ этомъ и съ святоотеческимъ пониманіемъ, которымъ онъ руководился, и съ большинствомъ представителей современной русской канонической науки. Приведенная нами классификація церковныхъ полномочій позволитъ опредѣлить ясно, было-ли въ идеяхъ Никона превышеніе правъ, восхищеніе на себя чего-либо, неприличествующаго сану Патріарха, и, не было-ли напротивъ для него положительной обязанностью по сану отстаивать то, что отстаивалъ онъ.

ГЛАВА III.

Идея царской власти въ Россіи до Никона.

Заимствованіе Русью Византійской постановки церковно-государственныхъ отношеній. — Источники русскаго церковнаго права. — Перенесеніе идеи симфоніи властей изъ Византіи въ Москву. — Принципъ первенства канона передъ закономъ черезъ Номоканонъ переходитъ въ русскую жизнь. — Положеніе царя по Эпанагогѣ. — Смыслъ утвержденія императорами Синодальныхъ рѣшеній въ Константинополѣ. — Дѣйствіе въ церковной сферѣ Номоканона и постановленіе Церковныхъ Соборовъ не требовало государственной санкціи. — Соборы Церковные въ Москвѣ не почитали себя органами царской власти. — Отсутствіе абсолютизма въ Московскомъ государственномъ строѣ. — Самодержавіе Грознаго чуждо Римскому абсолютизму; этому абсолютизму не учитъ и духовенство. — Когда царь принимается Церковью въ составъ священнаго чина. — Идея верховной власти на Руси до облеченія ея носителей въ царскій санъ. Идея царя - эпистимонарха. — Нестяжатели и Іосифляне въ ученіи о царской власти.—Князь Вассіанъ Патрикѣевъ. — Максимъ Грекъ объ обязанности духовенства передъ царями. — Князь Курбскій о томъ же. — Іосифъ Волоколамскій о царской власти. — Архипастырскія черты царской власти въ Москвѣ. — Объемъ царской власти у Іосифа Волоколамскаго. — Вліяніе паденія Византіи на русскую идеологію царской власти. Старецъ Филофей. — Архіерей Геннадій Новгородскій. — Іосифъ Волоколамскій объ идеѣ царя - защитника Православія. — Предъявленіе Никономъ нравственныхъ требованій къ царю, чтобы онъ былъ орудіемъ Божественной воли. — Идея нестяжателей о необходимости для царя правости душевной. — Побѣда Іосифлянскихъ идей. — Митрополитъ Даніилъ. — Митрополитъ Макарій. — Митрополитъ Филиппъ. — Никонъ расширяетъ вопросъ о царской власти. — Никонъ указываетъ не только на принципъ связанности воли царя, но и на предѣлы этой связанности. — Основы церковно-государственныхъ отношеній въ Московскомъ государствѣ. Теорія симфоніи въ 42 гл. Кормчей. — Недостаточная подробность формулы симфоніи 42 гл. Кормчей. — Въ чемъ выразился перевѣсъ представителя свѣтской власти въ Москвѣ послѣ половины XV вѣка. Особенности идеи царской власти въ Москвѣ по сравненію съ Византійской идеей. — Различія въ чинѣ вѣнчанія Византійскихъ и Московскихъ царей. — Болѣе глубокое воспріятіе идеи оцерковленія въ русской идеѣ царской власти. — Сравненіе русскаго православнаго чина коронованія съ католическимъ. — Положеніе католическаго государя по отношенію къ духовной власти по буллѣ Unam Sanctam. — Домашній бытъ русскихъ царей, какъ иллюстрація идеи царской власти. — Выходы царя въ Вербное воскресенье; смыслъ этого обряда. — „Дѣйство страшнаго суда“.—Интимная близость царя и Патріарха, установленная по чину. — Выходы царя въ день Рождества Христова. — Общая черта отличія Московскихъ дворцовыхъ обрядовъ

Заимствованіе Русью Византійской постановки церковно-государственныхъ отношеній.

Переходя къ разсмотрѣнію тѣхъ идей, которыя связывались въ отношеніи къ положенію царской власти въ Церкви на Руси, приходится прежде всего уяснить то общее положеніе, которое было занято въ отношеніи къ Церкви Русскимъ государствомъ, и прежде всего отношеніе къ церковному закону со стороны закона государственнаго и высшаго представителя государственной власти — Великаго Князя - Царя. Надо уяснить тотъ комплексъ идей, который унаслѣдованъ Россіей отъ Византіи относительно царской власти, и тѣ идеи представителей Русской Церкви, которыя связывались съ царской властью въ русскомъ ихъ воспріятіи; затѣмъ опредѣлить тѣ особенности, которыя придаютъ русской царской власти самобытность въ осуществленіи идеала православнаго царя. Изученіе этихъ вопросовъ приведетъ насъ къ уясненію того, что было оригинальнаго въ ученіи о царской

власти Патріарха Никона, и что имъ было воспринято изъ прежде составленнаго инвентаря идей.

Исходя изъ установленной ранѣе мысли, что законодательство, управленіе и судъ принадлежатъ Церкви, какъ самобытному учрежденію, имѣющему свое самостоятельное происхожденіе, назначеніе и средства для осуществленія своихъ идей, мы естественно должны опредѣлить, какіе органы служили Русской Церкви выраженіемъ ея воли и дѣятельности въ разные періоды исторіи, и какими источниками права они руководились, какъ своей внѣшней нормой. Въ этомъ отношеніи опредѣляющимъ моментомъ является половина XV вѣка, когда Русская Церковь стала фактически самостоятельна и стала лицомъ къ лицу съ совершенно новымъ положеніемъ: передъ ней былъ уже не отдаленный Константинопольскій Патріархъ и Византійскій императоръ въ качествѣ верховныхъ руководителей, а свой великій князь и Митрополитъ, а потомъ царь и Патріархъ.

Источники русскаго церковнаго права.

Означенная самостоятельность привела къ болѣе обильному созданію самостоятельныхъ источниковъ церковнаго права на Соборахъ XVI вѣка, которые послужили дополненіемъ къ прежде принятымъ источникамъ, вѣрность которымъ съ самаго начала почиталась основнымъ принципомъ русскаго церковнаго права: мы разумѣемъ правила Вселенскихъ и Помѣстныхъ Соборовъ и св. отцовъ, заимствованныхъ нашими предками въ составѣ Номоканона. Естественно, что до времени самостоятельности Русской Церкви, такими руководящими правилами дѣятельности служили, кромѣ этихъ основныхъ источниковъ, еще и правила той Помѣстной Церкви, одной изъ Митрополій которой была Русская Церковь: мы разумѣемъ постановленія Константинопольскаго Патріаршаго Синода и законы Византійскихъ императоровъ по церковнымъ дѣламъ, помѣщенные въ Номоканонѣ. На нихъ ссылались и Константинопольскіе Патріархи въ посланіяхъ къ русскимъ князьямъ и Епископамъ, и Митрополиты. Въ силу установленной совмѣстной дѣятельности съ Византійскимъ царемъ, царь и Патріархъ были факторами законодательства, управленія и суда для русскихъ князей и Епископовъ по церковнымъ дѣламъ. Эта ихъ дѣятельность, естественно, парализовала собственное русское національное творчество въ церковныхъ дѣлахъ, и оно, если не говорить о Влад. Соб. 1274 года, когда были установлены правила церковной дисциплины для Русской Церкви, вплоть до XVI вѣка, выражалось преимущественно въ каноническихъ отвѣтахъ разныхъ русскихъ Архипастырей, содержащихъ начальственныя разъясненія дѣйствующаго церковнаго права и указанія относительно ихъ примѣненія. Эти отвѣты заносились въ рукописныя Кормчія въ дополненіе къ заимствованнымъ изъ Греціи церковнымъ правиламъ и были аналогичны тѣмъ по-

сланіямъ древнихъ пастырей, которыя содержали отвѣты на каноническіе вопросы и на Трулльскомъ Соборѣ были приняты уже формально въ качествѣ общецерковныхъ обязательныхъ нормъ. Основой же церковнаго законодательства были нормы Греческой Церкви въ составѣ Номоканона, считавшіяся обязательными безъ всякаго утвержденія со стороны русскихъ князей, которые приняли и ученіе вѣры и церковныя постановленія, какъ послушные сыны Церкви. Также безъ всякаго утвержденія князей имѣли примѣненіе на практикѣ и вышеуказанныя посланія русскихъ Архипастырей. Уставы русскихъ князей касались матеріальнаго содержанія церковныхъ учрежденій, судебныхъ привиллегій духовенства и распредѣленія судебныхъ компетенцій между княжескими и церковными учрежденіями, въ смыслѣ руководства для своихъ намѣстниковъ. Это все то, что обнимается понятіемъ jura circa sacra. Съ самостоятельностью Русской Церкви явилось и самостоятельное церковное законодательство (intra sacra), исходящее уже не отъ Константинопольскаго Синода, Патріарха и Царя, а отъ собственныхъ Соборовъ. Основой для взаимоотношеній между великимъ княземъ - царемъ и Іерархіей въ дѣлѣ ихъ совмѣстнаго дѣйствія по церковнымъ дѣламъ послужило то же отношеніе, которое было создано Византійскимъ государственнымъ и церковнымъ правомъ. Это было примѣненіемъ идеи тѣснаго взаимодѣйствія между государствомъ и церковной властью въ смыслѣ симфоніи, что составляло принципъ Московскаго права вплоть до того времени, когда принципу симфоніи, толкуемому въ церковномъ смыслѣ, стали наноситься удары, какъ мы увидимъ, начиная съ половины XVII вѣка.

Перенесеніе идеи симфоніи властей изъ Византіи въ Москву.

Въ періодъ Московскаго объединенія объемъ полномочій свѣтской власти въ церковныхъ дѣлахъ оставался въ принципѣ тотъ же, какой былъ и раньше. Естественно, что самый объемъ понятія политической власти былъ заимствованъ изъ Византіи, откуда было заимствовано все законодательство по церковнымъ дѣламъ. Въ этомъ отношеніи Византійскіе источники разнаго времени вполнѣ однородны. Еще императоръ Юстиніанъ въ кодексѣ установилъ принципъ, что свѣтскіе законы, противные церковнымъ правиламъ, силы не имѣютъ. Изъ такого же положенія исходили и Новеллы Юстиніана. Законъ не считалъ императоровъ судьями въ церковныхъ дѣлахъ и призывалъ относиться къ церковнымъ правиламъ, какъ къ святынѣ. Издать законъ по церковнымъ дѣламъ, несогласный съ церковнымъ ученіемъ и правилами, почиталось оскорбленіемъ Спасителя, могущимъ навлечь несчастіе на само государство.

Принципъ первенства канона передъ закономъ черезъ Номоканонъ переходитъ въ русскую жизнь.

Это основное начало лежало въ основѣ Фотіева Номоканона. Тамъ говорится: „Священныя постановленія суть внушенія и даръ Божій, установлены же богомудрыми мужами: они содержатъ въ себѣ положительное правило благочестиваго и приводящаго къ вѣчной жизни образа поведенія. Они изданы Соборами, собиравшимися въ разное время въ разныхъ мѣстахъ, при содѣйствіи всепросвѣщающаго Духа Божія. Изложивши церковныя правила въ извѣстномъ систематическомъ порядкѣ, я, говоритъ авторъ, счелъ нужнымъ присовокупить къ каноническимъ произведеніямъ и государственное законодательство, касательно церковнаго благочинія, расположивъ краткія извлеченія изъ него въ главахъ, къ которымъ они относятся по содержанію". Еще точнѣе опредѣлилъ соотношенія законовъ и церковныхъ правилъ Іоаннъ Схоластикъ въ предисловіи къ Номоканону и авторъ, присоединившій къ его церковнымъ правиламъ государственные законы. „Ученики и Апостолы Господа нашего Іисуса Христа, а также послѣдующіе пастыри, которымъ по благодати Божіей ввѣрено пасеніе стада Христова, считали неумѣстнымъ наказывать согрѣшающихъ по приговору государственныхъ законовъ, а старались увѣщеваніями и вразумленіемъ обратить ихъ на путь истинный. Сообразно съ этимъ пастыри Церкви, чтобы сохранить ввѣренное имъ стадо невредимымъ, собирались по временамъ на Соборы, по устроенію Божественной благодати и на этихъ Соборахъ составили и изложили законы и каноны—не государственные, а Божественные о томъ, что нужно дѣлать и что не нужно, и какъ слѣдуетъ исправить жизнь каждаго. А неизвѣстный авторъ, присоединивши къ канонамъ государственныя постановленія, замѣчаетъ, что онъ присоединилъ къ правиламъ каждаго Собора постановленія изъ Юстиніановскихъ новеллъ, которыя не только слѣдуютъ правиламъ отцовъ, но и сообщаютъ имъ полномочіе, проистекающее отъ императорской власти—придатокъ законный и Богоугодный, такъ какъ императорская власть Богоподражательно промышляетъ полезное всей человѣческой твари" (112 стр. Бердниковъ „Основныя положенія православнаго церковнаго права").

Положеніе царя по Эпанагогѣ.

Эпанагога, извѣстная и въ Россіи черезъ Матвѣя Властыря, опредѣленно не даетъ императору права законодательства во внутреннихъ дѣлахъ Церкви. Онъ не можетъ толковать церковныхъ правилъ и является начальникомъ другой сферы общежитія, чѣмъ Церковь. „Царь, по Эпанагогѣ, есть законный заступникъ, общее благо для всѣхъ подданныхъ своихъ, наказывающій не по неудовольствію и награждающій не по симпатіямъ. Задача его дѣятельности состоитъ въ томъ, чтобы посредствомъ доброты сохранить и упрочить налич-

ныя средства государства, возмѣщать посредствомъ неусыпнаго попеченія потерянное и дѣлать новыя приращенія въ государственномъ благосостояніи и могуществѣ посредствомъ мудрыхъ и справедливыхъ мѣръ и предпріятій. Царю надлежитъ защищать и соблюдать прежде всего все написанное въ Божественномъ Писаніи, потомъ то, что установлено на 7 Вселенскихъ Соборахъ, а также признанные римскіе законы. Царь долженъ отличаться православіемъ и благочестіемъ. Царь долженъ изъяснять законы, установленные древними, и примѣнительно къ нимъ издавать новые законы о томъ, на что не было закона" (Tit. 2 cap. 1, 2, 4, 5, 6). **Но попеченіе о духовныхъ дѣлахъ на императора не возлагается; это—дѣло Патріарха; онъ даетъ движеніе церковному законодательству, ему усвояется церковный судъ и управленіе.** Такъ Византійскій государственный законъ призналъ автономію Церкви въ своихъ внутреннихъ дѣлахъ. Въ XIV вѣкѣ эти опредѣленія Эпанагоги о Царской и Патріаршей власти вошли въ Синтагму Матвѣя Властаря, которая, хотя и была произведеніемъ частнаго лица, служила практическимъ руководствомъ въ познаніи церковныхъ правилъ и гражданскихъ законовъ по церковнымъ дѣламъ для судебной практики. Матвѣй Властарь опустилъ одинъ важный пунктъ Эпанагоги, именно, что право толковать законы принадлежитъ царю, а каноны—Патріарху. Заключать отсюда, что въ XIV вѣкѣ церковная власть потеряла право законодательства въ своей сферѣ—нельзя.

Смыслъ утвержденія императорами Синодальныхъ рѣшеній въ Константинополѣ.

Если свѣтскіе судьи не примѣняли Синодальныхъ декретовъ, не утвержденныхъ императорами, то это потому, что они призваны дѣйствовать только по государственнымъ законамъ; но правила, изданныя Церковью, въ церковной сферѣ остаются обязательными и безъ утвержденія государственной властью. Постановленія Константинопольскаго Синода въ большинствѣ случаевъ не утверждались государственной властью и опубликовывались отъ лица Патріарха и Синода и подъ ихъ авторитетомъ. Синодальныя постановленія утверждались императоромъ только тогда, когда государственная власть желала имъ дать болѣе широкое распространеніе и обезпечить исполненіе въ сферѣ государственной или когда они задѣвали иныя отношенія, кромѣ церковныхъ, и потому не были дѣйствительны безъ государственной санкціи. Представители государственной власти являлись въ Синодъ или, если задѣвались общественныя отношенія, или когда приглашала ихъ сама Церковная власть. Въ Синодѣ по особымъ дѣламъ, напримѣръ, при судѣ надъ Патріархомъ предсѣдательствовалъ императоръ, но, если Патріаршая каѳедра не была вакантна, императоръ обычно предсѣдательствовалъ вмѣстѣ съ Патріархомъ. Рѣдко императоръ утверждалъ соборные протоколы или под-

писью, или изданіемъ особаго эдикта (въ послѣднемъ слу-чаѣ ясно, что императорское утвержденіе есть особый за-конъ императорской власти для государственной сферы, а для церковной былъ дѣйствителенъ актъ Синода и безъ го-сударственной санкціи).

Дѣйствіе въ церковной сферѣ Номоканона и постановленіе Церковныхъ Соборовъ не требовало государственной санкціи.

Аналогично этому, и на Ру-си **правила Греческой Церкви въ составѣ Номоканона и архипастыр-скіе каноническіе отвѣты почита-лись дѣйствительными безъ госу-дарственной санкціи.** Когда въ XV въкѣ стали составляться свои Помѣстные Соборы, то постановленія ихъ подписывались только членами Освящен-наго Собора. Царь выражалъ свое согласіе на примѣнені канoновъ этого Собора различнымъ образомъ: привѣшива-ніемъ своей печати на Соборѣ 1503 г., а на актѣ Собора 1654 г. просто говорилось, что царь и Патріархъ повелѣли написать постановленія Собора, и они были названы собор-нымъ уложеніемъ. Стоглавъ былъ названъ „Уложеніемъ Цар-скимъ и Святительскимъ". На Стоглавомъ Соборѣ и въ дѣлѣ учрежденія Патріаршества царь выступалъ въ качествѣ ини-ціатора, поборника вѣры и покровителя Церкви. Царь Иванъ IV указываетъ недостатки въ церковномъ строительствѣ, об-ращаетъ на нихъ вниманіе, предлагаетъ исправить, называ-етъ Епископовъ отцами, себя ихъ сыномъ и даже напоми-наетъ, что они при своемъ исповѣданіи дали обѣщаніе не слушать ни бояръ, ни князей, ни царя, если они будутъ тре-бовать что-либо противъ правилъ.

При учрежденіи Патріаршества царь Өеодоръ доклады-валъ свой проектъ Собору, и Соборъ особо рекомендуетъ вести дѣло такъ, чтобы злые люди (латиняне) не подумали что дѣло дѣлается лишь по желанію одного царя. А налич-ность сильнаго противодѣйствія Собора 1503 г. и 1550 г. царскому проэкту секуляризаціи церковныхъ имуществъ ил-люстрируетъ положеніе, что **Соборы Церковные никогда не считали себя органами царской власти въ церков-номъ законодательствѣ, напротивъ оба Собора ссыла-**

Соборы Церковные въ Москвѣ не почитали себя органами царской власти.

лись на то, что царь не можетъ нарушать установленныхъ церков-ныхъ правилъ о церковномъ иму-ществѣ, анаѳематствующихъ поку-шеніе на нихъ; какъ Митрополитъ Симеонъ въ 1503 году, такъ и Митрополитъ Макарій въ 1550 г. были одинаково рѣ-шительны въ отстаиваніи имущественныхъ правъ Церкви. Означенныхъ примѣровъ достаточно, чтобы показать, что **власть русскаго царя также не почиталась простира-ющейся на область церковныхъ отношеній, какъ и въ Византіи принципъ „Quod principi placuit legis habet vi-gorem" не простирался на сферу церковныхъ отноше-**

ній (на изложеніе догматовъ вѣры, учрежденій богослуженія и богопочитанія и на установленіе церковныхъ правилъ). (Бердниковъ, 374 стр. Осн. Нач.). „Употреблялись въ практикѣ древней Русской Церкви въ качествѣ источника дѣйствующаго права и законы Византійскихъ императоровъ, помѣщенные въ Номоканонѣ. На нихъ дѣлали ссылки какъ Константинопольскіе Патріархи въ своихъ посланіяхъ и князья, такъ и русскіе Митрополиты и Епископы (Памятники Канонич. Права, изд. проф. Павловымъ, СПБ. 1880, стр. 4, 7, 11, 84, 243, 298, 760, 762, 852). Удивляться этому нечего, если мы примемъ во вниманіе, что Константинопольскій Патріархъ въ важныхъ случаяхъ дѣлалъ свои мѣропріятія по отношенію къ Русской Церкви по соглашенію съ Византійскимъ императоромъ, что русскіе князья и Епископы въ свою очередь обращались по церковнымъ дѣламъ къ Константинопольскому Патріарху и царю (Пам. Канонич. Права, стр. 311, 528, 529, 579; прим. 268, 276, 280), что Византійскій императоръ по понятію Византійцевъ былъ повелителемъ всѣхъ православныхъ христіанъ по всей вселенной“ (Прим. стр. 276). Но законы императоровъ, въ качествѣ принятыхъ Церковью, были leges canonisatae.

Принципъ обязательности древнихъ канoновъ возвѣщался при всякой кодификаціи и не только при изданіи судебниковъ Ивана III и Ивана IV, но и въ инструкціяхъ Алексѣя Михайловича при составленіи Уложенія 1649 г.

Отсутствіе абсолютизма въ Московскомъ государственномъ строѣ.

Если Византійскій императоръ, преемникъ Римскихъ Цезарей, склонялся въ принципѣ передъ канономъ Церкви, то могло-ли быть иначе для русскаго великаго князя и царя, когда за нимъ не было традицій великаго Рима, когда онъ не имѣлъ никакой опоры для выставленія себя въ качествѣ царя-первосвященника, когда еще самъ Византійскій императоръ существовалъ до половины XV вѣка, у котораго онъ былъ на положеніи придворнаго чина въ качествѣ стольника. Между тѣмъ, по свидѣтельству Никиты Хоніата, Византійскіе императоры считали для себя невыносимой обидой, если ихъ не признавали мудрецами, людьми подобными богамъ по виду, героями по силѣ, богомудрыми подобно Соломону, богодухновенному руководителю, вѣрнѣйшимъ правиломъ изъ правилъ, непогрѣшимыми судьями дѣлъ Божескихъ и человѣческихъ, установителями догмата и судьями, наказывающими тѣхъ, кто не соглашался съ ними. И власть, и титулъ великаго князя, впослѣдствіи царя, возрастаетъ лишь постепенно и въ Московскій періодъ до языческаго абсолютизма онъ вовсе не доходитъ. Самое пониманіе царской власти, какъ священнаго чина, можно видѣть реализованнымъ только при царѣ Өеодорѣ Алексѣевичѣ, когда при исправленіи книгъ введено было для царя при короновании причастіе подъ обоими ви-

дами. Самый ростъ этотъ—фактъ вѣковой Русской исторіи, а не заимствованный изъ Византіи. Онъ обусловливался цѣлымъ рядомъ причинъ: 1) ученіемъ духовенства о Божественномъ происхожденіи власти, о повиновеніи ей, 2) перенесеніемъ Митрополіи въ Москву, 3) покровительствомъ татарскихъ законовъ Москвѣ, 4) возстановленіемъ проведенія идей недѣлимости великаго княжества трудами Димитрія Донского, Ивана Васильевича, его сына и внука, 5) помощью преданій Византіи черезъ бракъ Ивана III съ Софьей Палеологъ, 6) закрѣпленіемъ идеи единства государства при единомъ царѣ черезъ всенародное избраніе династіи въ XVII вѣкѣ. Самое представленіе о содержаніи власти и назначеніи давали Библія и Византія.

Примѣръ христіанской Византіи не склонялъ къ абсолютизму. Византійскій императоръ не могъ предписывать своей догмы, не могъ отмѣнять догмы, предписанной Вселенскими Соборами. Ставъ поборникомъ Православія, императоръ Византійскій стремился стать и обязательнымъ покровителемъ христіанской нравственности и ея правилъ; принятіе христіанства сдѣлало невозможнымъ абсолютизмъ неограниченной языческой государственной власти. Это понятіе ограниченій въ объемѣ государственной власти принесено на Русь Византійскимъ духовенствомъ; особенно ограничена была власть русскаго великаго князя въ церковныхъ дѣлахъ [23]. Наконецъ власть Московскаго царя была ограниченной не только комплексомъ церковныхъ правилъ, служившихъ для него обязательной нормой, что онъ такъ почувствовалъ въ 1503 г. и въ 1550 г., но и обычаемъ въ свѣтской сферѣ. Московскій царь жилъ въ вѣками установленномъ порядкѣ, котораго онъ не считалъ въ правѣ измѣнить своей волей. Иванъ III назначаетъ наслѣдникомъ внука, ссылаясь на старину, идущую отъ прародителей. Великій князь Василій III дѣлаетъ отказъ въ пользу жены, „какъ прежнимъ великимъ князьямъ шло". Иванъ IV желаетъ исправить служебникъ дѣда и проситъ духовенство благословить его „по старинѣ". Даже порядокъ, созданный Грознымъ, послѣ низложенія избранной рады, въ глазахъ Грознаго, оправдывается тѣмъ, что это порядокъ, установленный еще Владиміромъ Мономахомъ и Александромъ Невскимъ. Порядокъ вольной боярской службы не рѣшался отмѣнить Иванъ III: приходилось терпѣть переѣзды вольныхъ слугъ, карать ихъ, а право отъѣзда въ принципѣ терпѣть. Право мѣстничества держалось до 1682 г., и до тѣхъ поръ цари не могли назначать служилыхъ людей по своему усмотрѣнію, не считаясь съ ихъ родовой честью. Съ каждымъ царствованіемъ власть Московскаго государя усиливается, но до

---

[23]) Вѣдь, для поставленія и смѣны Всероссійскихъ Митрополитовъ до половины XV вѣка недостаточно было даже Собора Русскихъ Архіереевъ, надо было еще имѣть согласіе Константинопольскаго Патріарха и императора.

сознанія неограниченности дѣло не доходитъ и въ XVII вѣкѣ, не сдѣлано даже законодательнаго опредѣленія его правъ; Іоаннъ Грозный не далъ также законодательнаго опредѣленія царской власти, а лишь нарисовалъ идеалъ православнаго царя, его назначеніе. Его теорія въ сущности не знаетъ абсолютной власти, ибо власть царская имѣетъ предустановленную цѣль, отъ которой она отступить не можетъ. Онъ призванъ раздавать благимъ благое, а злымъ злое, вести народъ къ познанію христіанской истины. „Земля правится прежде всего Божіимъ милосердіемъ и Пречистыя Богородицы милостью и всѣхъ святыхъ молитвами и родителей нашихъ благословеніемъ и послѣди нами государями своими, а не судьями, и воеводами и иже ипаты и стратеги“. Это уже чисто библейскій взглядъ на назначеніе власти. Грозный не разрабатываетъ подробно предѣловъ этой власти и гарантій противъ ея нарушенія, въ его зрѣніи еще не встаетъ образъ Патріарха, учащаго объ этихъ предѣлахъ, но только носится образъ царя, самодержавнаго лишь въ предѣлахъ поставленной ему Богомъ цѣли, независимаго отъ совѣтовъ бояръ и вельможъ, а также и „поповъ“ въ дѣлахъ государственныхъ.

Самодержавіе Грознаго чуждо Римскому абсолютизму; этому абсолютизму не учитъ и духовенство.

Это самодержавіе—самостоятельность отъ бояръ и вельможъ—далеко отъ Римскаго языческаго абсолютизма обращать всякое желаніе въ законъ. Составитель Степенной книги употребилъ самодержавіе въ смыслѣ независимости отъ ордынскихъ царей. Избранный боярами королевичъ Владиславъ **именуется самодержавнымъ въ смыслѣ независимости отъ короля Сигизмунда, хотя онъ принялъ значительныя ограниченія своей власти.** Всѣ эти примѣры показываютъ, что самодержавіе уживалось у нашихъ предковъ вполнѣ съ ограниченіемъ власти, причемъ они не вникали, быть можетъ, слишкомъ въ значеніе этого термина. Этотъ титулъ, который носили и Византійскіе императоры (αὐτοκράτωρ), не исключалъ ограниченія власти, которое въ вопросахъ вѣры было извѣстно и имъ. Не исключали его и неизмѣнно сопутствующая царю въ управленіи Боярская Дума, и созывавшіеся на помощь царской власти Земскіе Соборы. Неизмѣнная въ теченіе вѣковъ проповѣдь духовенства о почитаніи царской власти не учила объ абсолютизмѣ: даже проповѣдь Іосифа Волоколамскаго не составляетъ исключенія. Вникнемъ подробнѣе въ эту проповѣдь, ибо эти политическіе философы, находившіеся при государяхъ и сильно вліявшіе на ихъ дѣятельность, за недостаткомъ законодательныхъ опредѣленій въ Московскомъ государственномъ правѣ, даютъ намъ вѣрное представленіе о современномъ имъ пониманіи царской власти.

Когда царь принимается Церковью въ составъ священнаго чина.

Мы не видимъ того, чтобы царь выступалъ на Руси до Θеодора Алексѣевича въ положенiи священнаго чичина; онъ коронуется сначала даже не по чину Византiйскаго царя; Иванъ III коронуетъ своего внука по чину, установленному для придворной должности Кесаря при Византiйскомъ дворѣ; чинъ вѣнчанiя Грознаго составленъ Митрополитомъ Макарiемъ, и лишь Θеодоръ Iоанновичъ первый вѣнчается по чину, составленному для Византiйскаго царя и присланному Патрiархомъ Константинопольскимъ, и только лишь царь Θеодоръ Алексѣевичъ допускается Церковью къ причастiю по священническому чину подъ двумя видами порознь и тѣмъ прiобщается къ нѣкоторымъ iерархическимъ правамъ. Царь не выступаетъ съ проповѣдью ученiя вѣры (Iоаннъ Грозный отсылаетъ iезуита Поссевина говорить о вѣрѣ съ Митрополитомъ), какъ нерѣдко претендовали Византiйскiе императоры; онъ не имѣетъ права на участiе въ богослуженiи, какъ было у Византiйскаго императора, занимавшаго опредѣленное мѣсто въ самомъ чинѣ богослуженiя, но мы видимъ царя, призваннаго, по теорiи Грознаго, вести народъ ко спасенiю. И, если мы посмотримъ тѣ вопросы, съ которыми обращается Грозный къ Стоглавому Собору, то увидимъ, что главная его забота—о нравственности пастырей и пасомыхъ, объ искорененiи дурныхъ и нехристiанскихъ обычаевъ, т. е. забота о практической сторонѣ христiанства; изъ церковныхъ полномочiй особое вниманiе царей привлекаютъ полномочiя пастырскiя. Первый царь-покровитель Православiя, возведенный въ это положенiе Церковью, ея молитвами при вѣнчанiи на царство, первое вниманiе удѣляетъ пастырству. Именно практическая сторона христiанства, т. е. выполненiе его въ жизни является существенной отличительной стороной русскаго воспрiятiя христiанства: это отразилось и въ нашемъ государственномъ церковномъ строительствѣ. Пока вернемся къ тѣмъ идеямъ, которыя связывались съ великокняжеской властью на Руси, ея идейными вдохновителями еще прежде, чѣмъ она облеклась въ царскiй санъ.

Идея верховной власти на Руси до облеченiя ея носителей въ царскiй санъ. Идея царя-эпистимонарха.

Мы видѣли, что права Византiйскаго императора въ дѣлахъ Церкви въ послѣднiя времена имперiи основывались на томъ, что онъ былъ признанъ Церковью эпистимонархомъ Церкви, что онъ, хотя и не былъ призванъ Византiйскимъ правомъ рѣшать въ дѣлахъ intra sacra безъ особыхъ полномочiй Церкви, тѣмъ не менѣе именно положенiе эпистимонарха давало ему возможность злоупотребленiй по расширенiю вмѣшательства въ церковныя дѣла сверхъ должныхъ границъ. Та же идея эпистимонарха связана и съ положенiемъ русскаго царя, и это положенiе открывало возможность нару-

шеній предѣловъ царской власти (особенно при выборахъ и смѣщеніи Митрополитовъ). Самая идея охраны чистоты вѣры и церковнаго благочестія присуща обоимъ теченіямъ мысли XVI вѣка, и у такъ называемыхъ нестяжателей, и у Іосифлянъ.

Нестяжатели и Іосифляне въ ученіи о царской власти.

Оба теченія мысли производятъ царскую власть отъ Бога, но одно изъ нихъ напоминаетъ Вальсамоновское превознесеніе царской власти и обнаруживаетъ забвеніе о той Святительской опорѣ, которая призвана помочь царской власти стать въ уровень съ своимъ назначеніемъ. Во имя поднятія нравственности среди иноческаго чина въ самомъ началѣ XVI вѣка **Нилъ Сорскій** и ученикъ его **князь Вассіанъ Патрикѣевъ** пропагандируютъ идею отнятія церковныхъ имуществъ ради устраненія волею Церкви нарушенія заповѣдей Господнихъ, выразившихся, по ихъ мнѣнію, въ церковномъ землевладѣніи. Имъ нужно было разрушеніе вотчиннаго быта монастырей для освобожденія духовенства отъ зависимости отъ свѣтскаго правительства и поднятіе Іерархіи до положенія совершенно независимой религіозно-нравственной силы народа, передъ которой бы склонялись деспотическія тенденціи государей. Этому была противопоставлена идея неприкосновенности церковныхъ владѣній, составляющихъ Божіе достояніе, неприкосновенность, утвержденная церковными канонами и традиціей вѣковъ. Идею эту защищалъ на Соборѣ 1503 г. **Іосифъ игуменъ Волоколамскій,** а послѣ Митрополитъ Макарій и Митрополитъ Даніилъ. Іосифовское теченіе мысли одержало верхъ, и великій князь былъ поднятъ имъ на высоту блюстительства всѣхъ церковныхъ интересовъ; нестяжатели, напротивъ, стремились въ органахъ церковной власти видѣть независимую отъ государственной власти силу и на нихъ возлагали заботу напоминанія государственной власти о ея предѣлахъ.

Князь Вассіанъ Патрикѣевъ.

Князь Вассіанъ писалъ: „Не убо запустѣтися Божіимъ Церквамъ хощемъ, но исправитися правильнѣ и на первую духовную красоту и удобреніе возвратитися желаемъ". Передъ нимъ носятся древніе ревнители церковной правды среди Святителей и монаховъ, которые боролись за истину: „Полно изначала Спасова Церкви глаголавшихъ о злобѣ и добродѣтели и за истину возненавидѣнныхъ бывшиихъ, не только Архіереовъ и священниковъ и прочаго чина церковнаго, но и иноковъ и простецовъ, ревность Божію показавшиихъ, еще же иже на ны въ силу съ высоты облѣкъшеся, о истинѣ мужественнѣ подвігошася" (Пр. Соб. 1863, III, 183).

Максимъ Грекъ объ обязанности духовенства передъ царями.

Обязанность наставленія на истину лежитъ на пастыряхъ, и **Максимъ Грекъ** жалуется, что среди пастырей его времени „нѣтъ Самуила Великаго", „Іерея Вышняго противоополчившагося со дерзновеніемъ Саулу преступнику", что „нѣтъ подобныхъ Иліи и Елисѣю ревнителей не стыдившихся беззаконнѣйшія насильники царя Самарійскія; нѣтъ Амвросія чуднаго, Архіерея Божія, не убоявшагося высоты царства Ѳеодосія Великаго; нѣтъ Василія Великаго, премудрѣйшими ученія ужасивша гонителя (Церкви) Валента; нѣтъ и Іоанна Великаго и златаго языкомъ, сребролюбивую и лихоимницу царицу Евдокію изобличавшаго". Въ соотвѣтствіи съ Византійскими воззрѣніями, Максимъ Грекъ смотрѣлъ на священство и царство, какъ на два величайшихъ дара, дарованныхъ отъ вышняя Божественныя благости человѣкомъ, какъ на двѣ силы, отъ согласнаго дѣйствія которыхъ зависитъ счастье человѣчества. Въ числѣ обязанностей, лежащихъ на представителяхъ Церкви, онъ полагаетъ и то, чтобы они совѣты премудрѣйшими и всяческими устроеніями... исправляли всегда царскіе скипетры на лучшее, чтобы они были чужды раболѣпства передъ мірской властью и; оказывали на нее сдерживающее, умѣряющее вліяніе. Максимъ говоритъ и о превосходствѣ духовной власти надъ свѣтской, мысль, которая выражена и въ дарственной грамотѣ Константина Великаго папѣ Сильвестру.

Высоту эту надо понимать въ духовномъ смыслѣ, какъ мы уже указывали, и относить надо ее не столько къ органамъ власти, а къ самому понятію власти, на которой лежитъ болѣе высокое назначеніе—не создавать условія сноснаго земного житія, а вести къ вѣчному спасенію. Именно этой пастырской задачей и обусловливается обязанность пастырей предотвращать нарушеніе правды и истины.

Князь Курбскій о томъ же.

Объ опущеніи этой обязанности у современнаго духовенства говоритъ и **князь Курбскій:** „Не глаголятъ предъ цари, не стыдяся о свѣдѣніи Господни, но паче потаковники бываютъ; богатства многими кипятъ и корыстьми, яко благочестіемъ, украшаются. Гдѣ убо это возпрѣти царю или властелемъ и законопреступленныхъ и запрѣти благовременно и безвременно? Гдѣ Илія, о Наѳѣевой крови возревновавый и мстя царю въ лицо обличеніемъ? Гдѣ Елисѣй, посрамливый царя Израилева, сына Ахавова? Гдѣ лики пророкъ, обличающихъ неправедныхъ царей? Гдѣ Амвросій Медіоланскій, смиривый великаго царя Ѳеодосія? Гдѣ златословесный Іоаннъ съ зѣльнымъ пресѣщеніемъ обличивый царицу златолюбивую? Гдѣ Патріарховъ лики и боговидныхъ Святителей и множество преподобныхъ, ревнующе по Бозѣ и не стыдно обличающихъ неправденыхъ царей и властителей въ различныхъ законопреступныхъ дѣлахъ? Кто нынѣ не стыдися словеса

Евангельскія глаголетъ? Азъ не вѣмъ кто!“ Нестяжатели хотѣли создать матеріальную независимость духовенства отъ государственной власти, ограничивая его исключительно религіозно-нравственнымъ вліяніемъ и устраняя отъ всякаго вмѣшательства въ мірскія дѣла. Иноки и Святители не призываются ими въ совѣтники князю, они уже умершіе „и не имъ мірскимъ владѣти“.

Іосифъ Волоколамскій о царской власти.

У Іосифа Волоколамскагого, напротивъ, подчеркивается элементъ связи Церкви съ государствомъ тѣснѣе, и государство покровительствуетъ во всѣхъ правахъ и привиллегіяхъ Церкви, поддерживающей его нравственнымъ авторитетомъ; у него не призываются Святители къ такой самоотверженной защитѣ истины. Защита ея возлагается на одного царя, ибо въ его глазахъ въ царской власти отражается воля Божія; онъ намѣстникъ Божій. Царь не только Божій слуга, Богомъ избранный и посаженный на престолъ, и отъ Бога принявшій скипетръ царствія, но онъ и самъ представитель Бога, неизмѣримо возвышающійся надъ людьми: этимъ онъ уподобляется имъ только по своей человѣческой природѣ, а властью подобенъ Богу. Съ точки зрѣнія цѣли, проявленія царской власти аналогичны проявленіямъ власти Божественной. Какъ Всевышній хочетъ всѣмъ людямъ спатися, такъ царь долженъ хранить ввѣренныхъ его попеченію людей отъ душевнаго и тѣлеснаго вреда. За выполненіе и невыполненіе своего назначенія царь подлежитъ отвѣтственности только передъ Богомъ. Его власть не можетъ поставляться рядомъ ни съ какой властью на землѣ. И Іосифъ обращается къ царямъ со словами Златоуста: „Слышите, цари и князья, яко отъ Бога дана бысть держава вамъ, яко слуги Божіе есте; сего ради поставилъ есть васъ пастыря и стража людямъ Своимъ да соблюдете стадо Его отъ волковъ невредимо: васъ бо Богъ въ Себѣ мѣсто избралъ на земли и на Свой Престолъ вознесъ, посади, милости животъ положи у васъ и мечъ вышнія Божія десницы вручи вамъ: вы же убо да не держите истину въ неправдѣ и убойтеся серпа небеснаго и не давайте воли зло творящимъ человѣкомъ и не напущайте на праведны человѣки, яко же пси бѣсныя, или яко аще кто мечъ дастъ человѣку неистовящуся, и онъ не точію тѣлеса но и душу погубитъ“. Царь долженъ быть отмстителемъ Христу на еретиковъ, иначе отвѣтъ дастъ на страшномъ судѣ. Онъ долженъ ихъ въ заточеніе ссылать или мукамъ и смерти предать. Соглашенія еретическія для Іосифа хуже разбойничества и татей, и убійствъ, и блудниковъ, и прелюбодѣевъ. Притворно покаявшіеся послѣ Собора 1490 года на жидовствующихъ соблазнили многихъ, и царь за это отвѣтственъ передъ Богомъ. Распространеніе и паденіе еретичества—причина и паденія, и гибели великаго царства; оно аналогично государственнымъ движеніямъ и переворотамъ.

„Армянское, Эѳіопское и Римское великія царства, отступившія отъ Соборныя и Апостольскія Церкви и отъ Православной Христовой вѣры злѣ погибоша, небреженія ради тогдашнихъ православныхъ царей и Святителей, и тіи убо царіе и Святители осуждены имъ быти на страшномъ судѣ Христовѣ о таковомъ небреженіи". Въ 1511 г. Іосифъ убѣждалъ Василія III примѣнить власть противъ еретиковъ, подобно тому, какъ раньше онъ съ отцомъ выступилъ противъ Новгородскихъ жидовствующихъ, чтобы не погибнуть всему Православному христіанству. На почвѣ борьбы съ ересью раскрывается обязанность русскаго великаго князя по защитѣ вѣры. **Если въ Византіи на первомъ планѣ стоитъ покушеніе царей на учительскую власть Церкви, то на Руси на первомъ планѣ встрѣчаемъ стремленіе приписать царю Архипастырскія полномочія по проведенію въ жизнь христіанства.**

Архипастырскія черты царской власти въ Москвѣ.

Іосифъ очень широко толковалъ объемъ правъ царя, простирая ихъ на всѣ сферы жизни, на все церковное и монастырское. Онъ не задумался привлечь къ царскому суду Новгородскаго Архіепископа Серапіона за наложеніе на него послѣднимъ отлученія по поводу ухода его, хотя и съ разрѣшенія царя, изъ подъ его юрисдикціи. Собранный царемъ судъ осудилъ Архіепископа Серапіона, лишилъ каѳедры и заключилъ въ монастырь. Іосифъ не допускалъ, чтобы онъ могъ отлучить его безъ доклада великому князю. **У Іосифа власть царская неограничена уже въ силу одного своего происхожденія. У него царь не только глава государства, но и верховный покровитель Церкви, причемъ имѣетъ право начальственнаго отношенія ко всѣмъ церковнымъ учрежденіямъ; ни одна сторона церковной жизни отъ него не изъята; въ кругѣ его попеченія и церковные обряды, и церковная дисциплина, и весь церковно-юридическій порядокъ.** Царь устанавливаетъ правила церковнаго порядка и поручаетъ Архіереямъ и воеводамъ слѣдить за ихъ исполненіями, угрожая непокорнымъ Святительскимъ запрещеніемъ и наказаніемъ. Къ верховному суду царя можно, по Іосифу, прибѣгать на всѣхъ церковныхъ и монастырскихъ людей. Эта теорія была бы точнымъ возстановленіемъ античнаго цезарепапизма въ русской окраскѣ, если бы Іосифъ не ограничилъ царя въ принципѣ наличіемъ церковныхъ правилъ. Въ этомъ превознесеніи царя мы видимъ откликъ Византійской теоріи XIV вѣка, которая, признавая первенство канона надъ закономъ, однако возвышала императора на первое мѣсто даже въ церковныхъ дѣлахъ, теорія, которую проповѣдалъ Патріархъ Антоній въ своемъ посланіи къ великому князю Василію Дмитріевичу (См. нашу „Царская Власть", стр. 34).

Объемъ царской власти у Іосифа Волоколамскаго.

Вліяніе паденія Византіи на русскую идеологію царской власти. Старецъ Филоѳей.

Но Византійскіе цари сошли съ исторической сцены, не устоявъ на высотѣ царственнаго призванія — быть вѣрными блюстителями и защитниками благочестія, и черезъ Флорентійскую Унію, которой содѣйствовали по политическимъ расчетамъ, стали измѣнниками вѣры. **Степенная книга** сообщаетъ, что московскій великій князь всталъ на защиту древняго благочестія и „единъ обрѣтеся Богомъ вразумленный ревнитель по Бозѣ и по Его истинномъ законѣ, который осудилъ Унію, познalъ Сидора Волкохищнаго ересь и, скоро обличивъ, посрамилъ его". Новое положеніе представителя Русской земли было отмѣчено прибавленіемъ къ титулу: „благовѣрный, благочестивый, христолюбивый, въ благочестіи цвѣтущій, православный великій князь". Появилось образное выраженіе новаго опредѣлившагося значенія великаго князя въ рядѣ сказаній, вродѣ сказанія о томъ, что Рюрикъ происходитъ отъ Кесаря Августа, что при Владимірѣ Мономахѣ перенесены изъ Византіи на Русь царскія инсигніи (чему вѣритъ даже патріаршая ставленная грамота Іоанну Грозному), а соотвѣтственно этому явилось сказаніе о бѣломъ клобукѣ для Митрополита[24]).

И на Русь перенесено было представленіе о единомъ царѣ, хранителѣ Православія, и мысль эта выражена рядомъ писателей XVI и XVII вѣка. Такъ старецъ одного изъ Псковскихъ монастырей Филоѳей далъ теорію III Рима, гдѣ теперь—центръ благочестія. Онъ писалъ великому князю Василію Ивановичу: „Иже отъ вышняя и отъ всемощныя, вся содержащія десницы Божія, Имже царіе царствуютъ и Имже велиціи величаются и сильніи пишутъ правду, тебѣ пресвѣтлѣйшему и высокостольнѣйшему Государю великому князю православному, христіанскому царю и владыкѣ всѣхъ, браздодержателю Святыхъ Божіихъ Престолъ Святыя, Вселенскія и Апостольскія Церкви Пресвятыя Богородицы Честнаго и Славнаго Ея Успенія, Иже вмѣсто Римскія и Константинопольскія просіявшу. Стараго убо Рима Церкви падеся невѣріемъ и Аполлинаріевой ересью, Втораго же Рима Константинова града Церкви агаряне внуцы сѣкирами, оскордами разсѣкоша

[24]) Сказаніе о бѣломъ клобукѣ повѣствуетъ, что царю Константину явились во снѣ Святые Апостолы Петръ и Павелъ и показали ему форму, по которой долженъ быть сшитъ бѣлый клобукъ Папѣ въ знакъ его церковнаго главенства. Константинъ велѣлъ сшить клобукъ и возложить его на голову Папѣ Сильвестру, послѣ чего, не желая царствовать въ томъ же мѣстѣ, гдѣ правитъ намѣстникъ Божій, онъ перенесъ столицу въ Константинополь. Преемники Сильвестра забыли благочестивую жизнь и не почитали клобука, за что они должны были этотъ символъ своей власти переслать въ Константинополь. Но тогда Патріарху явился въ ночномъ видѣніи юноша свѣтлый и велѣлъ отправить клобукъ въ великій Новгородъ: „и да будетъ тамъ носимъ на головѣ Василія Архіепископа" (его Епископство 1330—1352); съ тѣхъ поръ утвердился бѣлый клобукъ на главахъ Святыхъ Архіепископовъ Новгорода. (Эта повѣсть впослѣдствіи, подъ вліяніемъ греческихъ Іерарховъ, осуждена была Соборомъ 1667 г.).

двери. Сіе же нынѣ Третьяго новаго Рима державнаго твоего царствія Святая Соборная Апостольская Церковь, иже въ концыхъ вселенныя въ Православной христіанской вѣрѣ во всей поднебесной паче солнца свѣтится. И да вѣсть твоя держава, благочестивый царю, яко вся царства православныя христіанской вѣры снидошася въ твое едино царство. Единъ ты во всей поднебесной Христіанамъ царь. Не преступай, царю, заповѣди еже положиша твои прадѣды: великій Константинъ и блаженный Владиміръ и великій богоизбранный Ярославъ и прочіи блаженніи святіи, ихже корень и до тебе... блюди и внемли, благочестивый царю, яко вся христіанская царства снидошася во твое едино, яко два Рима падоша, а третій стоитъ, а четвертому не быти: уже твое христіанское царство инымъ не достанется, по Великому Богослову" (Пр. Соб. 1863, I). А въ посланіи къ дьяку Мунехину тотъ же Филоѳей говоритъ: „Вся христіанскія государства преидоша въ конецъ и снидошася во едино царство нашего государя, по пророческимъ книгамъ, то есть Россійское царство; два Рима падоша, а третій стоитъ, а четвертому не быть. Христіанскія царства потопишася отъ невѣрныхъ, токмо единаго нашего государя царство благодатью Христовой стоитъ" (Пр. Соб. 1861, II). Та же мысль вложена въ Сказаніе о поставленіи Московскаго Патріарха въ уста Патріарху Іереміи въ концѣ XVI вѣка: „По истинѣ въ тебѣ, благочестивый царь, пребываетъ Духъ Святый, и отъ Бога такая мысль тобою будетъ приведена въ дѣло, ибо Древній Римъ палъ Апполинаріевой ересью, а второй Римъ, Константинополь, находится въ обладаніи внуковъ агарянскихъ, безбожныхъ турокъ: твое же великое Россійское царство, III Римъ, превзошло всѣхъ благочестіемъ, и всѣ благочестивыя царства собрались въ твое царство, и ты одинъ подъ небесами именуешься христіанскимъ царемъ во всей вселенной у всѣхъ христіанъ".

Въ половинѣ XVII вѣка **Арсеній Сухановъ** говорилъ въ спорѣ съ греками: „Нынѣ вмѣсто царя (Царьграда) на Москвѣ государь - царь благочестивый, единый царь благочестивый во всей подсолнечной, и царство его христіанское Богъ прославилъ".

Укорененію этого воззрѣнія на царя, какъ на охранителя Православія, содѣйствовала и Церковь во многихъ своихъ Архипастыряхъ. Когда въ концѣ XV вѣка возникла въ Новгородѣ ересь жидовствующихъ, то событіе это вызвало къ жизни примѣненіе этой теоріи. Явилась опасность, что III Римъ не исполняетъ своего назначенія, и духовенство взывало къ обязанности царя содѣйствовать устраненію ереси.

Архіерей Геннадій Новгородскій.

Новгородскій **Архіепископъ Геннадій** писалъ Суздальскому Епископу Нифонту: „И ты бы о томъ Митрополиту явилъ, чтобы Митрополитъ печаловался государю великому князю, чтобы поочистилъ Церковь Божію отъ тое ереси". А Митрополиту

Зосимѣ онъ писалъ: „И ты бы, господине, великому князю о томъ (объ искорененіи еретиковъ) пристойно говорилъ, не токмо спасенія ради его, но и чести для государя великаго князя: занеже не кому иному того разговорити государю, а **лежитъ то на тебѣ, на отцѣ нашемъ, и на насъ, твоихъ дѣтяхъ.** Да того ради молитва за государя установлена, чтобы далъ Богъ здоровъ онъ былъ на многая лѣта, да и мы тихо и безмолвно житіе поживемъ во всякомъ благовѣріи и чистотѣ".

Іосифъ Волоколамскій объ идеѣ царя-защитника Православія.

Тѣ же обязанности на царя объ искорененіи ереси возлагалъ и **Іосифъ Волоколамскій;** онъ почиталъ главной обязанностью царя—охранять и защищать Православіе. Направленіе, которое далъ Іосифъ Волоколамскій въ пониманіи царской власти, возвеличивъ царскую власть до уподобленія Божіей, не забываетъ назначенія царской власти, и тотъ же Іосифъ говоритъ, что **„царь злочестивый, небрегій о сущихъ подъ нимъ, не царь есть, но мучитель. Такого царя лукавства его ради не нарече царемъ Господь нашъ Іисусъ Христосъ, но лисомъ"** (Лук. 13, 32). Подобный царь недостоинъ и послушанія, на нечестіе и лукавство приводяще то, аще мучить, аще смертію претить" (Пр. Соб. 1856, 23—4). При всемъ томъ, **это направленіе въ охранѣ Православія возлагаетъ всѣ надежды на царя, въ волѣ котораго видитъ Божественную волю,** не останавливаясь на томъ, что для слабой человѣческой воли должна быть опора и наученіе, какъ достигнуть такого положенія, чтобы ея выраженіе могло служить выраженіемъ Божіей воли: для этого недостаточно богоустановленности власти и высоты ея назначенія. Позже при Грозномъ вводится коронованіе въ царскій санъ, еще позже вводится мvропомазаніе и пріобщеніе къ Іерархической степени, но еще въ XVI вѣкѣ было обращено вниманіе на одно обстоятельство, которое позже подробнѣе разработано Патріархомъ **Никономъ:** именно **для того, чтобы царь былъ орудіемъ Божественной воли, то есть былъ сосудомъ благодати Св. Духа, надо предъявить особыя нравственныя требованія къ царю; ибо по ученію Православной Церкви только при наличіи извѣстнаго нравственнаго состоянія царь можетъ царствовать съ умомъ, не только просвѣщеннымъ (что онъ могъ получить и съ помощью совѣтниковъ), но и освященнымъ благодатью Святаго Духа.**

Предъявленіе Никономъ нравственныхъ требованій къ царю, чтобы онъ былъ орудіемъ Божественной воли.

Идея нестяжателей о необходимости для царя правости душевной.

Нѣкоторый намекъ на это мы встрѣчаемъ въ направленіи нестяжателей. Не касаясь политической и соціальной стороны ихъ ученія съ ихъ симпатіей къ отжившей боярской удѣльной старинѣ, стрем-

ленія связать царя соучастіемъ боярскаго синклита и ихъ борьбы съ церковнымъ землевладѣніемъ, стѣснившимъ служилые землевладѣльческіе классы, мы не можемъ не обратить вниманіе на то, что это направленіе обратило вниманіе на условія, при которыхъ воля царская въ управленіи царствомъ можетъ почитаться за выраженіе воли Божественной. Они обратили вниманіе не только на необходимость совѣтниковъ для восполненія неизбѣжно ограниченной человѣческой природы, но и на необходимость „правости душевной". Такъ князь Вассіанъ не возвеличиваетъ личности царя подобно Іосифу. Онъ не сравниваетъ царя съ Богомъ, не уподобляетъ Царю Вышнему, но останавливается на недостаткахъ, присущихъ носителямъ царской власти, причиняющихъ государству несчастія. Онъ говоритъ, что бываютъ цари маломысленные, Христу противники, обнаруживающіе небреженіе, неразумныя сужденія и „святыхъ Божіихъ книгъ невниманіе", Онъ осуждалъ монастырское землевладѣніе и требовалъ примѣненія царскаго попеченія. Такъ Максимъ Грекъ смѣло возсталъ противъ тѣхъ царей, „иже благочестивый санъ царскій растлѣваютъ всяческими своими неправдованіями и лихоиманіемъ и богомерзкими блуженіями (намекъ на разводъ Василія III), ихъ же ночи скорѣйши во еже изливати крови, по неправденому гнѣву своему и ярости звѣрская". „Святымъ Божественнымъ книгамъ достоитъ царю всѣхъ свыше совѣтовъ внимати и почасту ихъ прочитати". Князь Курбскій также считаетъ, что царь есть помазанникъ Божій, котораго обязанностъ прямо судити и царство, врученное ему отъ Бога обороняти; онъ нуждается въ совѣтникахъ: „Царь аще и почтенъ царствомъ, а дарованій которыхъ отъ Бога не получилъ, долженъ искать добраго и полезнаго совѣта не токмо у совѣтниковъ, но и у всенародныхъ человѣкъ; понеже даръ Духа дается не по богатству внѣшнему и по силѣ царства, но **„по правости душевной". Нестяжатели настаивали на соблюденіи кановъ царемъ, не стѣснялись говорить „на встрѣчу Державному". Инокъ кн. Вассіанъ рѣзко возставалъ противъ второго брака Василія III въ виду неканоничности его развода и въ разрѣшеніи его Митрополитомъ Даніиломъ видѣлъ потаковничество.** Въ жизни восторжествовали Іосифлянскія воззрѣнія съ ихъ средоточіемъ всѣхъ надеждъ въ царѣ. **Герберштейнъ**, бывшій при Василіи III въ Москвѣ, писалъ: „Властью великій князь превосходитъ едва ли не всѣхъ монарховъ міра... Онъ имѣетъ власть какъ надъ свѣтскими, такъ и надъ духовными особами и свободно по своему произволу распоряжается жизнью и имуществомъ всѣхъ. Всѣ открыто признаютъ, что воля князя есть воля Бога, и что князь дѣлаетъ, то дѣлаетъ по волѣ Божіей. Но мы не должны забывать, что и въ **Іосифлянскомъ ученіи вопросы вѣры были поставлены за предѣлами царской власти.**

Побѣда Іосифлянскихъ идей.

Даже Грозный, проповѣдникъ безусловнаго послушанія властямъ, говорилъ: „Тѣмъ же и вся Божественная Писанія исповѣдуетъ,—яко не повелѣваютъ чадомъ отцомъ противитися и рабомъ господемъ, **кромѣ вѣры**". Самое понятіе царской власти у Грознаго включаетъ въ себѣ элементъ Архипастырскій. „Его Богъ поставилъ, онъ считаетъ всѣмъ людямъ своимъ царя и пастыря вожа и правителя, еже правити людіе Его въ Православіи непоколебимымъ быти, еже пасти ми ихъ отъ всѣхъ золъ находящихъ на ны. Воистину Богъ се есть пастырь добрый, иже душу свою полагаетъ за овца".

Митрополъ Даніилъ. Идеямъ Іосифа далъ господствующее значеніе **Митрополитъ Даніилъ,** бывшій сначала послѣ смерти Іосифа (1515) игуменомъ. Онъ былъ сдѣланъ единоличной волей государя Митрополитомъ. Но и у него есть ограниченіе царской власти, именно поскольку самъ царь вѣренъ заповѣдямъ Божіимъ. Онъ высказывалъ мысль, что подобаетъ покоряться властямъ, Божіе повелѣніе творящимъ, что повиноваться властямъ, какъ Богу, люди должны въ томъ именно случаѣ „аще по закону Божію начальство имъ есть"; когда же власти что либо въ въ не воли Господа повелѣваютъ намъ, да не послушаемъ ихъ". Но на дѣлѣ Митрополитъ Даніилъ не былъ вѣренъ своимъ идеаламъ, онъ угождалъ царю въ ущербъ церковнымъ правиламъ и правиламъ нравственности, къ соблазну современниковъ. Онъ вызвалъ изъ Литвы Шемяку, обѣщалъ опять Шемякѣ безопасность и выдалъ его по пріѣздѣ. Онъ разрѣшилъ разводъ Василію III, несмотря на запретъ Восточныхъ Патріарховъ, къ которымъ совѣтовалъ Василію обратиться. Онъ однако оказалъ услуги государству, ибо, будучи назначенъ опекуномъ малолѣтняго сына Василія III, содѣйствовалъ возстановленію отношеній великаго князя къ удѣльнымъ, не на договорныхъ, а на подданическихъ основахъ.

Митрополитъ Макарій. **Митрополитъ Макарій** слѣдовалъ Іосифу въ своихъ понятіяхъ о священномъ значеніи царской власти, о правахъ и обязанностяхъ ея носителя и составилъ для чина царскаго короновація то поученіе, которое отъ лица Церкви призванъ говорить всякій вѣнчающій Іерархъ и въ это поученіе ввелъ представленіе о царѣ, хранителѣ Православія, ставшее уже съ тѣхъ поръ оффиціально канонизованнымъ ученіемъ. „Есть данныя полагать, говоритъ **С—скій**, судя по лѣтописному извѣстію въ царственной книгѣ, что мысль о принятіи царскаго сана черезъ вѣнчаніе Іоанномъ Грознымъ внушена Митрополитомъ Макаріемъ, ибо съ одной стороны лѣтопись сообщаетъ о продолжительномъ совѣтѣ Грознаго съ Митрополитомъ передъ этимъ рѣшеніемъ, послѣ чего Митрополитъ вышелъ радостный, отпѣлъ молебенъ въ Успенскомъ Соборѣ, по-

слалъ за боярами и вмѣстѣ съ ними былъ у царя; съ другой стороны трудно и допустить, чтобы 17-лѣтній Іоаннъ понималъ историческія основы коронаціи. Въ письмѣ къ царю Митрополитъ Макарій писалъ въ 1552 году „обязанность его - царя въ томъ, чтобы подвизаться за святую и чистую нашу пречестнѣйшую вѣру христіанскую греческаго закона, яже по всей поднебесной, якоже солнце, сіяше Православіе въ области и державѣ вашего царскаго отечества и дѣдства и прадѣдства великаго твоего царскаго благородія и господства". Еще будучи Новгородскимъ Архіереемъ, Митрополитъ Макарій, вводя реформу въ монастыри не иначе какъ по царскому повелѣнію, извѣщаетъ царя о своихъ церковныхъ дѣлахъ „по Божественному Писанію", вся да сказана бываетъ царю и Архіерею. Попеченіе о своей Богомъ порученной паствѣ, о Святыхъ Божіихъ Церквахъ и честныхъ монастыряхъ и о всѣхъ православныхъ христіанахъ, о ихъ единородныхъ и безсмертныхъ душахъ — существеннѣйшая обязанность государя русскаго, ибо „отъ вышняя Божія десницы поставленъ еси самодержецъ и Государь всея Руси; его Богъ въ Свое мѣсто избралъ на земли и на Свой престолъ вознесъ, посади, милости животъ тебѣ поручи всего великаго Православія... Ты, о, Боговѣнчанный государь, уподобилъ еси благочестивому и Равноапостольному Константину: Яко же онъ христіанскій родъ въ своемъ царствіи изъ рова преисподняго возведе и всяко благочиніе церковное утверди, тако же и ты сотворилъ еси, Боговѣнчанный Самодержецъ и Государь всея Русіи, въ своемъ царствіи по преже сихъ лесть явльшуюся черезъ Новгородскихъ еретиковъ до конца низложилъ еси съ богохульными ихъ преданіи и свое великое Православіе всѣхъ вѣрующихъ въ Св. и Животворящую Троицу сердца возвеселилъ еси и вся церковныя и монастырскія благочинія и благостоянія во всѣхъ Церквахъ и монастыряхъ боголѣпно и благообразно управленіе имутъ, твоимъ царскимъ остроуміемъ и богоданнѣй тебѣ ревности государю и самодержцу царю". Здѣсь сфера царя простирается, правда, на все церковное и монастырское, но, **дѣйствуя въ церковной сферѣ, царь связанъ церковными правилами, и подчиненіе ему проповѣдуется лишь, какъ православному царю-покровителю Церкви.**

Митрополитъ Филиппъ.

Митрополитъ Филиппъ, пострадавшій отъ Грознаго, при возведеніи его въ санъ Митрополита, говорилъ Грозному: „Яко великимъ сподобился еси отъ Бога благимъ, толико большая долженъ еси воздати Ему... Неприложенъ еси человѣкомъ ради земного царствія, кротокъ же буди требующимъ державы ради власти... Якоже кормчій бодрствуетъ всегда, тако и царскій многоочитый умъ, содержай твердо добраго закона правило и изсушая крѣпко беззаконія потоки, да корабль всемірныя жизни не погрязнетъ волнами неправды... Паче всея славы царствія **доброчестіе ца-**

ря вѣнецъ украшаетъ"... При обличеніи Грознаго Филиппъ говорилъ: „О, самодержавный царю, чести всякія превышши имѣя санъ, чти паче всего сему тя сподобившаго Бога, яко по подобію небесныя власти данъ ти скипетръ земныя силы, да человѣка научиши правду хранити. Естествомъ убо тѣлеснымъ точенъ еси всякому человѣку, о царю, властью же сана подобенъ еси же надъ всѣми Богу, не имаши бо на земли вышши себя... Учиненъ еси отъ Бога еже разсуждати люди Божія въ правду, а не мучительски санъ держати, доброчестіе царя вѣнецъ украшати... Аще убо царю и образомъ Божіимъ почтенъ еси, но персти земной приложенъ еси". **Что Митрополитъ Филиппъ не считалъ власть царя безграничной,** видно изъ того, что онъ выступилъ обличителемъ его и пострадалъ за обличеніе; такъ и Іосифское воззрѣніе не учило о рабствѣ царю. **По этому ученію царь полный владыка, поскольку онъ не касается ученія вѣры, онъ единый глава своихъ подчиненныхъ, изъ коихъ никто съ нимъ не можетъ сравниться въ достоинствѣ и чести, а всѣ обязаны послушаніемъ.** Имѣя самыя широкія права, онъ несетъ и самыя тяжкія обязанности. Онъ не только гражданскій правитель, но и правитель, обязанный вести всѣхъ ко спасенію. Онъ верховный покровитель православной вѣры, наслѣдникъ и преемникъ власти Римскихъ царей. Въ этомъ ученіи однако не затронутъ вопросъ, кто же рѣшаетъ вопросъ о правовѣріи царя, призванъ ли самъ царь быть судьей того, что онъ призванъ охранять, или это рѣшается церковной Іерархической властью, далѣе каковы условія, чтобы царь способенъ былъ дѣйствовать такъ, какъ его призываетъ его положеніе охранителя вѣры.

Никонъ расширяетъ вопросъ о царской власти.

Эти вопросы позже развиты Патріархомъ Никономъ. Наконецъ, если Іосифъ находитъ, что царю надлежитъ повиноваться только, если онъ не затрагиваетъ ученія вѣры, а Митрополитъ Даніилъ говоритъ, что мы не должны слушать властей, когда онѣ приказываютъ что либо внѣ воли Божіей, то здѣсь опять не договорено: **въ чемъ проявляется эта воля Божія, только ли въ вѣроученіи, или и въ нравоученіи, только ли въ догматахъ, установленныхъ Церковью, или и въ канонахъ, принятыхъ ею. Однимъ словомъ, указанъ принципъ связанности свѣтской власти, но не ея предѣлы, и ничего не говорится о томъ, чтобы Іерархія была призвана отстаивать церковныя права.**

Къ этимъ то вопросамъ ближе подошелъ Патріархъ Никонъ. Но положеніе царя, какъ хранителя Православія, осталось неразрывно связаннымъ съ понятіемъ объ его назначеніи и выразилось въ его титулѣ: „Державный царь Православный, Православный государь всея Руси, Державный

государь, носящій багряницу царскую, благовѣрный и Христолюбивый царь и государь и самодержецъ русской земли, скипетръ держащій, благочестивый и Богомъ вѣнчанный царь, осіяваемый благодатью Святаго Духа, въ Православіи пресвѣтлый царь," такъ именуется царь въ ектеніяхъ канонизованныхъ русскихъ святыхъ.

Основы церковно-государственныхъ отношеній въ Московскомъ государствѣ. Теорія симфоній въ 42 гл. Кормчей.

Въ основу церковно-государственныхъ отношеній на Московской Руси былъ положенъ принципъ симфоніи. Изложенію его посвящено начало 42 гл. печатной Кормчей: „Великая паче иныхъ иже въ человѣцѣхъ еста дара Божія, отъ Вышняго дарована человѣколюбія Божія, священство же и царство: ово убо Божественнымъ служа, сеже человѣческими владѣя и пекійся: отъ единаго же тогожде начала обоя происходятъ человѣческое украшающее житіе, якоже ничто же тако бываетъ поспѣшеніе царству сего ради, якоже святительская честь: о обоихъ самѣхъ тѣхъ присно вси Богови молятся; аще бо они непорочни будутъ во всемъ и къ Богу имутъ дерзновеніе и праведно и подобно украшати начнутъ преданные имъ грады, и сущее подъ ними будетъ согласіе нѣкое благо, все еже добро человѣчестѣй даруя жизни; сему быти вѣруемъ аще священныхъ правилъ блюденіе сохранится, ихъ же праведно похваляеміи самовидцы Божію славу предаша Апостоли и святіи отцы сохраниша же и заповѣдаша". Нетрудно видѣть здѣсь дословный переводъ Предисловія къ VI новеллѣ императора Юстиніана. Здѣсь указано, что Церковь и государство, покоясь оба на Божественной волѣ (Церковь на непосредственномъ установленіи Спасителя, а государство въ порядкѣ Божественнаго Промысла) должны быть въ согласіи между собой. Одно служитъ къ спасенію души, другое создаетъ возможность мирнаго общежитія; согласіе ихъ основано не на какомъ либо договорѣ, а вытекаетъ изъ того, что они не только основаны на общемъ источникѣ (Божественная воля), но и призваны служить общей въ концѣ концовъ цѣли—спасенію людей. „Ничто же тако бываетъ поспѣшнѣе царству сего ради, какъ Святительская честь", т. е. самое процвѣтаніе государства обусловлено его отношеніемъ къ Церкви; **почитая Церковь, какъ представительницу высшихъ цѣлей жизни, государство закладываетъ главныя основы своего благополучія.**

Недостаточная подробность формулы симфоніи 42 гл. Кормчей.

Указанная формула не входитъ рѣшительно ни въ какія подробности выполненія этого принципа въ жизни, вообще не входитъ въ распредѣленіе компетенціи Церкви и государства и въ опредѣленіе соотношеній между ихъ органами въ подробностяхъ; на практикѣ перевѣсъ въ этомъ неразрывномъ союзѣ можетъ брать то Цер-

ковь, то государство, то царь, то Патріархъ. Такъ и было въ Византіи, въ значительной степени въ зависимости отъ того, какого міросозерцанія придерживались высшіе представители обоихъ союзовъ — царь и Патріархъ, и насколько они умѣли использовать окружающую обстановку. Если въ Московской Руси принципъ церковный получилъ перевѣсъ въ общемъ признаніи верховенства каноновъ надъ закономъ, то это еще не обозначало вовсе общаго преобладанія Первосвятителя надъ царемъ.

Въ чемъ выразился перевѣсъ представителя свѣтской власти въ Москвѣ послѣ половины XV вѣка.

Въ XV и XVI вѣкѣ принципъ первенства каноновъ надъ закономъ еще не оспаривался теоретически, но съ середины XV вѣка послѣ Флорентійской Уніи, не признаніе коей было заслугой великаго князя, великій князь получилъ преимущественное вліяніе на церковныя дѣла, выражавшееся по преимуществу въ самовольной смѣнѣ Митрополитовъ.

Если до половины XV вѣка назначеніе Константинопольскимъ Патріархомъ и царемъ дѣлало Митрополита неуязвимымъ для мѣстной свѣтской власти, представители которой за разрѣшеніемъ споровъ представителями церковной власти должны были обращаться за судомъ въ Константинополь, то послѣ половины XV вѣка, когда представители церковной власти не только избирались, но и ставились Соборомъ русскихъ Архіереевъ безъ благословенія Константинопольскаго Патріарха, русскій Митрополитъ не могъ имѣть болѣе поддержки изъ Константинополя, въ случаѣ спора съ великимъ княземъ. Теперь стали возможными даже такія злоупотребленія, что Митрополиты ставились безъ участія Архіерейскаго Собора однимъ великимъ княземъ. Такъ, если при поставленіи Митрополитовъ Зосимы и Симона при великомъ князѣ Иванѣ III Соборъ дѣйствовалъ по прямой указкѣ великаго князя, то Василій III ставилъ ихъ просто безъ всякаго Собора, а при Иванѣ IV избирательные Соборы были фикціей. Это не значитъ однако, что Митрополиты дѣлались простымъ орудіемъ въ рукахъ великаго князя. Тотъ же Митрополитъ Симонъ оказалъ рѣшительное противодѣйствіе секуляризаціи церковныхъ имѣній при Иванѣ III, а Митрополитъ Макарій при Іоаннѣ Грозномъ. Это явленіе преимущественнаго вліянія свѣтской власти при выборахъ Первосвятителя повторялось позже съ Патріархами, однако въ условіяхъ революціоннаго насилія, которыя не даютъ права закрѣплять эти событія какъ норму. Патріархъ Іовъ, поставленный Соборомъ Архіереевъ, былъ свергнутъ послѣ паденія Годунова сторонниками Лже-Дмитрія, котораго онъ отказался признать; грекъ Патріархъ Игнатій поставленъ Соборомъ подъ давленіемъ Лже-Дмитрія и палъ вслѣдъ за нимъ; Патріархъ Гермогенъ былъ поставленъ Соборомъ Архіереевъ при поддержкой царя Шуйскаго. Боярская партія, избравшая на престолъ

короля Владислава, вернула Патріарха Игнатія но не надолго, вскорѣ опять онъ принужденъ былъ бѣжать. Послѣдующіе Патріархи Филаретъ, Іоасафъ I, Іосифъ, Никонъ, были избраны Соборами и царемъ совмѣстно. За исключеніемъ эпохи смуты мы не видимъ нарушенія канонической нормы, требующей избранія Патріарха Соборомъ Архіереевъ; изъ выборныхъ Соборомъ трехъ кандидатовъ одного выбиралъ царь, и такимъ образомъ здѣсь было именно примѣненіе теоріи симфоніи, какъ совмѣстнаго дѣйствованія церковной и государственной власти въ дѣлахъ церковныхъ, затрагивающихъ и государственный интересъ. Тѣмъ же проявленіемъ симфоніи было участіе духовенства въ высшихъ государственныхъ учрежденіяхъ — Боярской Думѣ и Земскихъ Соборахъ, или приглашеніе Патріарховъ въ Боярскую Думу, или совмѣстныя засѣданія Боярской Думы съ Освященнымъ Соборомъ и участіе царя и его синклита въ Соборахъ Церковныхъ съ перевѣсомъ здѣсь начала церковнаго.

Сравненіе идеи Русскаго царя съ идеями Византійскаго Базилевса и ея своеобразіе.

Особенности идеи царской власти въ Москвѣ по сравненію съ Византійской идеей.

При всемъ сходствѣ основныхъ принциповъ, вложенныхъ въ отношенія государственной царской власти въ Москвѣ и въ Византіи, мы не можемъ не обратить вниманіе на нѣкоторыя особенности этихъ взаимоотношеній, показывающихъ, что здѣсь не было тождества, а напротивъ, при всемъ сходствѣ основныхъ формъ, Московская Русь показала творчество и выявила идеи, которымъ не было отведено соотвѣтствующаго вниманія въ Византійскомъ ихъ построеніи. Возьмемъ чинъ коронованія. Чинъ перваго извѣстнаго великокняжескаго вѣнчанія (надъ внукомъ Ивана III) образовался изъ чина Кесарской хиротесіи и вовсе не имѣлъ источникомъ чинъ императорскаго коронованія. Общей чертой въ Византійскихъ вѣнчаніяхъ, хиротоніяхъ и чинопроизводствахъ было то, что въ нихъ участвовала Церковь, причемъ на коронуемаго, хиротонисуемаго и производимаго въ чинъ возлагались знаки новаго сана. Чинъ Византійскаго коронованія рѣзко отличался въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не только отъ чина вѣнчанія внука Іоанна III, но и отъ церковныхъ вѣнчаній Московскихъ государей, рисуя наглядно величіе власти Византійскаго императора даже передъ Патріархомъ, каковой идеи мы не найдемъ въ Московскомъ чинѣ.

Развитіе чина вѣнчанія Московскихъ государей шло въ параллель съ развитіемъ идей ихъ власти, и потому онъ не вылился сразу въ опредѣленныя формы, а постепенно осложнялся; однако, онъ никогда не уподобился Византійскому коронаціонному чину, сколько ни испытывалъ его вліянія. Такъ чинъ коронованія, который былъ состав-

ленъ при Іоаннѣ IV и именуется чиномъ пространной редакціи въ изслѣдованіи Е. В. Барсова, не былъ скопированъ съ Византійскаго чина, но сообразовывался съ чинами вѣнчанія великаго князя Дмитрія Іоанновича, внука Ивана III и Іоанна IV. Московскій царь не былъ поставленъ на высоту сана Византійскаго базилевса. Этотъ чинъ коронованія впервые былъ совершенъ при коронованіи Өеодора Іоанновича и соблюдался до вѣнчанія Өеодора Алексѣевича, когда были внесены изъ Византійскаго чина нѣкоторыя дополненія, довольно существенныя, показывавшія, что и наша Церковь смотритъ на царскій чинъ, какъ на чинъ священный. Эти дополненія были: 1) произнесеніе символа вѣры царемъ передъ вѣнчаніемъ, какъ то всегда бываетъ при хиротоніяхъ, 2) возложеніе на царя царской одежды, знаменующее облеченіе его саномъ и 3) причащеніе въ алтарѣ по священному чину отдѣльно Тѣла и Крови Христовой, что допустимо только для лицъ трехъ іерархическихъ священныхъ степеней. Эти дополненія весьма возвышали царскій санъ, и проф. Покровскій объясняетъ внесеніе ихъ тѣмъ, что при исправленіи богослужебныхъ книгъ въ Москвѣ во второй половинѣ XVII вѣка обратили вниманіе на разницу въ чинахъ Византійскаго и Московскаго коронованія и ввели дополненія подъ вліяніемъ Собора 1667 г., желавшаго возвысить царскій чинъ. Но одновременно съ возвышеніемъ царскаго сана, пріобщеніемъ царя въ Церковь на правахъ хотя бы первой Іерархической степени, діаконской, какъ то было и въ Византіи, сдѣланы существенныя отступленія отъ Византійскаго чина, обнаруживающія различныя пониманія въ соотношеніи духовной и свѣтской властей.

Различія въ чинѣ вѣнчанія Византійскихъ и Московскихъ царей.

1) Въ русскомъ чинѣ исключено названіе царя святымъ въ обращеніи къ нему священнослужителей, приглашающихъ царя къ мvропомазанію и причащенію. 2) Русскій царь передъ совершеніемъ вѣнчанія на царство не облачался въ царскія одежды въ особомъ для того устроенномъ помѣщеніи храма и ни поднимался на щитахъ, какъ Византійскій императоръ. 3) Въ Византіи вѣнчающій Іерархъ не садился рядомъ на особомъ тронѣ подлѣ коронуемаго, а на Руси, сначала для Митрополита, а потомъ для Патріарха ставился особый тронъ **рядомъ съ царскимъ,** на который вѣнчавшій Іерархъ садился въ опредѣленные моменты богослуженія. 4) Русскій царь передъ вѣнчаніемъ говорилъ рѣчь вѣнчавшему Іерарху, а тотъ говорилъ отвѣтную, чего не было въ Византійскомъ чинѣ. 5) Въ Византійскомъ обрядѣ мvропомазаніе предшествовало возложенію на вѣнчаемаго императорскихъ регалій, по Московскому обряду наоборотъ. 6) Въ Византіи вѣнчаемому помазывали св. мvромъ только голову крестообразно, а русскому царю грудь, шею, плечи и длани рукъ. 7) При мvропомазаніи императора Византійскій

Патріархъ и всѣ находившіеся въ храмѣ восклицали „святъ" чего не было въ русскомъ чинѣ. 8) По Византійскому обряду императоръ принималъ участіе въ Великомъ входѣ, шелъ впереди всего шествія съ крестомъ и акакіей въ рукахъ, окруженный оруженосцами, русскій же обрядъ не давалъ царю активнаго участія въ богослуженіи и не давалъ царю тѣхъ правъ въ богослуженіи, которыя имѣлъ Византійскій императоръ. 9) Византійскій императоръ передъ причастіемъ Св. Тайнъ самъ кадилъ въ алтарѣ вокругъ престола, чего русскій царь не дѣлалъ.

10) По русскому чину вѣнчанія послѣ возложенія на царя регалій, Іерархъ говорилъ поученіе нововѣнчанному, чего не было въ Византійскомъ чинѣ. Источникомъ этого поученія явилось наставленіе императора Василія Македонянина своему сыну Льву. Въ Византіи императоръ не призванъ былъ выслушивать поученія, ибо онъ ставился неизмѣримо выше всякаго другого чина, и, если въ Византійскомъ обрядѣ поставленій въ должность есть поученія, напримѣръ, при назначеніи Стратега, доместика школъ и въ другія сановныя должности, то ихъ читаетъ только императоръ. 11) На Руси не было обычая акакіи, и его замѣняло поклоненіе гробамъ усопшихъ предковъ. 12) Московскія царицы не вѣнчались на царство (вѣнчалась впервые Екатетина I), а въ Византіи вѣнчались и супруги императоровъ. 13) Византійскій императоръ всегда сознавалъ себя императоромъ вселенскимъ для всѣхъ православныхъ. Что касается русскихъ государей, то сколько этой идеи имъ ни внушали восточные Патріархи, взывавшіе къ помощи ихъ противъ турокъ, стараясь ихъ обязать къ тому, какъ покровителей всѣхъ православныхъ, въ обрядъ вѣнчанія не ввели такой формулы, которая выражала бы эту идею, и, напротивъ, въ установленной рѣчи передъ коронованіемъ царь говорилъ вѣнчающему Іерарху, чтобы „тотъ на всѣ великія и преславныя государства Великаго Россійскаго Царствія вѣнчалъ бы". То есть, въ чинѣ вѣнчанія русскіе цари выступали, какъ національные цари, а не вселенскіе императоры.

Если припомнимъ ранѣе сообщенное о выходахъ Византійскаго императора въ праздники, то передъ нами въ Византійскихъ обрядахъ—величіе власти, сопутствуемое такимъ же положеніемъ ея въ Церкви, которое сопровождается правомъ поученія, кажденія, участія въ Великомъ входѣ, что, на ряду съ правомъ пріобщенія по священническому чину и мѵропомазаніемъ, дало поводъ Вальсамону и другимъ надѣлять царя въ Церкви всѣми Архіерейскими правами, кромѣ правъ священнодѣйствія. По сравненію съ нимъ Московскій царь призывается къ несравненно меньшему; не говоря уже о томъ, что онъ гораздо меньше получаетъ въ Церкви правъ, онъ становится въ Церкви въ положеніе поучаемаго со стороны Іерарха, какъ надо царствовать; онъ не обособляется отъ вѣнчающаго на неизмѣримую высоту, а сидитъ

рядомъ съ нимъ во время вѣнчанія. Поученіе Іерарха показываетъ, что его царствованіе включаетъ въ себя пастырство, къ которому онъ призывается лицомъ, въ духовномъ отношеніи выше его стоящимъ.

Поученіе Іерарха вѣнчаемому царю призываетъ къ внесенію добра и правды во всѣ его царственныя дѣянія и указываетъ его обязанность быть стражемъ православія (См. „Царская власть и законъ о престолонаслѣдіи въ Россіи", стр. 65 и 66). „Всѣхъ же православныхъ христіанъ блюди, и жалуй и попеченіе о нихъ имѣй отъ всего сердца; не попускай и не дай обидѣть не по суду и не по правдѣ; се бо отъ Бога пріялъ еси скипетръ правити хоругви великаго царства Русскаго и разсудити и управити люди твоя въ правду; блюди и храни бодрено отъ дивіихъ волкъ губящихъ ее, да не растлятъ Христово стадо словесныхъ овецъ".

Болѣе глубокое воспріятіе идеи оцерковленія въ русской идеѣ царской власти.

Если Византійскій императоръ поражаетъ въ этихъ чинопослѣдованіяхъ величіемъ своей власти, **то русскій царь поражаетъ своимъ добровольнымъ смиреніемъ передъ высотой духовнаго чина;** если Византійскій императоръ въ этихъ церемоніяхъ величественъ съ точки зрѣнія дворца, **то русскій царь великъ съ точки зрѣнія Церкви по смиренію, воплощаемому въ его соотношеніи съ вѣнчающимъ Іерархомъ.** И, если поставить вопросъ о степени оцерковленія царской власти, **то русская идея обнаруживаетъ болѣе глубокое воспріятіе христіанскихъ началъ, чѣмъ Византійская.** Никто не оспаривалъ правъ Московскаго царя на земное величіе и первенство въ земныхъ дѣлахъ, **и однако въ Церкви онъ какъ бы забываетъ объ этомъ своемъ величіи и вступаетъ въ нее, какъ сынъ, и не какъ властелинъ.** Въ этомъ именно обнаруживается большая степень внутренней духовности, вложенной въ положеніе царя въ Москвѣ, чѣмъ въ Византіи, гдѣ земное величіе его власти не растворяется въ церковномъ строѣ, а входитъ въ него въ своей полной неприкосновенности.

Сравненіе русскаго православнаго чина коронованія съ католическимъ.

Въ то же время мы здѣсь не видимъ той пассивности поведенія коронуемаго, которая такъ бросается въ глаза въ католическомъ коронованіи, гдѣ на первомъ мѣстѣ не — коронуемый, а коронующій, и этотъ коронующій выступаетъ не столько въ положеніи орудія, черезъ которое нисходитъ благодать Святаго Духа на коронуемаго, сколько въ положеніи делегирующаго часть полномочій изъ состава тѣхъ, которыя имѣются у него самого въ распоряженіи. Въ этомъ отношеніи обрядность католическаго коронованія точно символизируетъ католическое пониманіе соотношенія свѣтской и духовной власти. Въ Pontifi-

cal Romain внесены существенныя части вѣнчанія и молитвы, читаемыя при этомъ. У подножія алтаря коронующій напоминаетъ государю о важныхъ обязанностяхъ, которыя онъ долженъ принять. Сначала это дѣлалось въ формѣ вопросовъ и отвѣтовъ до надѣванія короны. Государь обѣщалъ подъ присягой вѣрно исполнять перечисленныя обязательства, затѣмъ приносилъ коронаціонную присягу: „Je jure que l'Eglise de Dieu et tout le peuple chrétien jouiront sous mon régne d'une paix véritable. Que je poursuivrai toute espèce du vol et d'iniquité sans distinction de rang et de personnes. Que j'ordonnerai d'unir sans tous les jugements l'impartialité á la miséricorde afin que le Dieu tout puissant et tout miséricordieux daigne nous pardonner á tous“ [25]. Послѣ присяги слѣдуетъ благословеніе новому монарху, литанія и помазаніе съ молитвами на головѣ, груди и рукахъ въ знакъ славы, святости и силы царства. Послѣ помазанія и облеченія въ королевскія инсигніи слѣдовала месса. Во время graduel (октоихъ) происходитъ представленіе эмблемъ королевской власти. Коронующій представляетъ сначала мечъ, положенный на алтарь, и говоритъ: [26] „Recevez des mains des évêques qui quoique indignes ont été consacrés par l'autorite des apôtres et pour en tenir la place, recevez de leurs mains l'épée royale qui vous est confiée, et souvenez vous de la parole des prophétes: „Ceins tes reins de ton glave, o puissant“ (Ps. 44, 4), pour avec cette épée donner force au bon droit, écraser les oppresseurs, défendre et protéger la sainte Eglise de Dieu et les vrais croyants; dissider et anéantir les hérétiques et tous les ennemis du nom chrétien; venir doucement en aide à la veuve et à l'orphelin, rétablir ce ce qui tombe et soutenir ce qui est debout; venger l'injustice et affermir l'ordre oú il existe, afin qu'ainsi faisant, comblé de gloire par le triomphe des bons, exalté par le ministère de la justice, vous méritiez de

---

[25]) „Я клянусь, что Церковь Божія и весь христіанскій народъ будутъ пользоваться въ мое царствованіе дѣйствительнымъ миромъ, что я буду преслѣдовать всякаго рода воровство и несправедливости безъ различія ранга и лицъ, что я буду приказывать соединять во всѣхъ приговорахъ безпристрастіе и милосердіе, чтобы всемогущій и всемилосердный Богъ благоволилъ простить насъ всѣхъ“.

[26]) Примите изъ рукъ Епископовъ, которые, хотя и недостойные, были посвящены властью Апостоловъ, чтобы занять ихъ мѣсто, примите изъ ихъ рукъ королевскій мечъ, ввѣренный Вамъ, и помните о словѣ пророковъ: „Препояшь Себя по бедру мечомъ Твоимъ, Сильный“ (Пс. 44, 4), чтобы этимъ мечомъ дать силу справедливости, раздавить угнетателей, защитить и покровительствовать Святой Церкви Божіей и добрымъ вѣрующимъ, разсѣять и уничтожить еретиковъ и всѣхъ враговъ христіанскаго имени, приходить на помощь вдовѣ и сиротѣ, возстановить падающаго и поддержать стоящаго, отомщать за несправедливость и утверждать порядокъ, гдѣ онъ существуетъ, для того, чтобы, поступая такимъ образомъ, исполненный славы черезъ торжество добрыхъ, очищенный служеніемъ справедливости, Вы заслужили бы царствовать вѣчно съ Искупителемъ міра, подобіе котораго Вы носите въ Вашемъ имени, съ Нимъ, Который есть живой Богъ и царствуетъ съ Отцомъ и Св. Духомъ въ вѣчности. Аминь“.

régner á jamais avec ce Redempteur du monde, dont vous portez l'image dans votre nom; Lui qui étant Dieu vit et régne avec le Père et le Saint Esprit dans l'éternité. Amen". Опоясанный мечомъ король его вынимаетъ изъ ноженъ и поднимаетъ надъ своей головой; затѣмъ надѣвается на его палецъ кольцо, въ знакъ союза его съ Церковью, и начинается коронованіе; при этомъ коронующій читаетъ: [27]) „Recevez la couronne du royaume qui est mise sur votre tête par les mains des évêques indignes: reconnaissez y l'embléme de la gloire, de la sainteté et de la force; et sachez que par elle vous êtes rendu participant de notre ministére, afin que comme nous sommes les pasteurs et les conducteurs des ames à l'interieur, vous soyez au dehors le vrai serviteur de Dieu, le fort défenseur de l'Eglise de Jesus Christ contre tout ce qui s'oppose á elle, le chef puissant du peuple et l'invincible appui du royaume qui vous est confié de Dieu et qui est remis à votre garde par l'effusion des bénédictions célestes que nos mains apostoliques font descendre sur votre tête parmi les priéres de tous les saints". Затѣмъ вкладывается скипетръ въ правую руку короля, le bâton de justice въ лѣвую, и его ведутъ въ процессіи, неся передъ нимъ мечъ, къ его трону, на который его возводитъ Архіепископъ. Затѣмъ Архіепископъ выходитъ на портикъ и возглашаетъ „vivat rex in aeternum", и хоръ поетъ Te Deum въ благодарность Богу за дарованіе народу покровителя и благодѣтеля, подчиненнаго Божіему закону и освященному для поддержанія блага и справедливости. Послѣ пѣнія пѣснопѣній коронующій входитъ въ алтарь, и месса возобновляется. Читается посланіе изъ Levitique 27, 6 со включеніемъ словъ для неисполняющихъ воли Божіей; затѣмъ слѣдуетъ чтеніе Евангелія Мѳ. 22, 15 или на почитаніе трехъ царей (Мѳ. 2, 1). Во время дароприношенія король идетъ въ алтарь и причащается подъ двумя видами (привиллегія французскихъ королей), послѣ чего Архіепископъ даетъ общее благословеніе. Въ этомъ обрядѣ чувствуется оттѣнокъ мысли, что Церковь, владѣющая двумя мечами, одинъ изъ нихъ вручаетъ королю, возлагая на него обязанность вынимать его для ея защиты; такой обрядъ врученія меча соотвѣтствуетъ расширенному пониманію церковной власти въ Католической Церкви, гдѣ намѣстникъ Апостола Петра владѣетъ въ принци-

---

[27]) Примите корону царства, возложенную на Вашу голову руками недостойныхъ Епископовъ; признайте въ ней эмблему славы, святости и силы, и знайте, что черезъ нее Вы сдѣлались участниками нашего служенія, чтобы, подобно тому, какъ мы являемся пастырями и водителями душъ внутри, Вы были во внѣ истиннымъ Служителемъ Божіимъ, твердымъ Защитникомъ Христовой Церкви противъ всякаго ея врага, могущественнымъ главой народа и непобѣдимой поддержкой царства, ввѣреннаго Вамъ Богомъ и переданнаго Вашему блюстительству черезъ изліяніе небеснаго благословенія, которое наши апостольскія руки низводятъ на Вашу голову среди молитвъ всѣхъ святыхъ".

пѣ властью не только духовной, но и свѣтской, согласно буллѣ Unam Sanctam: „Uterque ergo est in potestate ecclesiae spiritualis scilicit gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, in manu regum et militum sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Oportet autem gladium esse sub gladio et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati... Spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet et judicare, si bona non fuerit... Ergo si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali. Porro subest romano pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronuntiamus omnino esse de necessitate salutis“ [28]).

Положеніе католическаго государя по отношенію къ духовной власти по буллѣ Unam Sanctam.

Въ Католической Церкви государь въ принципѣ намѣстникъ Церкви въ земныхъ дѣлахъ, ею судимый и даже смѣщаемый за неудачное управленіе. Православная Церковь лишь освящаетъ власть государя, не приписывая себѣ ни прямой, ни косвенной власти въ земныхъ дѣлахъ, и потому не присваиваетъ себѣ и права налагать на него иныя наказанія, кромѣ церковныхъ, состоящихъ въ лишеніи тѣхъ или иныхъ правъ, вытекающихъ изъ принадлежности къ церковному союзу, но не наказанія, поражающія права, вытекающія изъ принадлежности къ союзу государственному. Въ противоположность Православной Церкви папы по католическому средневѣковому ученію имѣютъ верховную власть надъ всѣмъ міромъ, ибо они въ лицѣ кн. Апостоловъ, Апостола Петра, по католическому ученію унаслѣдовали отъ Спасителя всю принадлежащую Ему власть, о которой Онъ говорилъ: „Дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ“; императоры и короли могутъ имѣть отъ нихъ лишь владѣнія на ленномъ правѣ, какъ вассалы, и потому подчинены ему не только въ духовныхъ дѣлахъ, но и въ свѣтскихъ; государственная власть получаетъ свое оправданіе и освященіе только лишь въ качествѣ исполнительницы велѣній Церкви, не только въ духовныхъ, но и въ свѣтскихъ, какъ bracchium saeculare, приводимое въ движеніе волею Церкви. Свѣтская власть, въ случаѣ неисполненія требованій Церкви, можетъ быть папой передана другому лицу, и подданные могутъ быть освобождены отъ данной присяги на

[28]) „Итакъ, оба меча находятся въ обладаніи Церкви, и духовный и матеріальный. Но второй долженъ употребляться за Церковь, а первый Церковью, одинъ рукой священника, другой рукой царей и воиновъ, но по приказанію Церкви въ покорности ей. Нужно, вѣдь, чтобы одинъ мечъ былъ подъ другимъ, и свѣтская власть подчинялась духовной... Духовная власть должна устанавливать земную и судить ее, если она окажется нехорошей... Поэтому, если уклонится съ правильнаго пути земная власть, ее будетъ судить духовная. По истинѣ римскому первосвященнику подчиняется всякое человѣческое существо, и мы объявляемъ, утверждаемъ, опредѣляемъ и возвѣщаемъ, что это необходимо для спасенія“.

вѣрность. Въ противоположность средневѣковой католической идеѣ намѣстничества папы въ земныхъ дѣлахъ и въ нѣкоторое противопоставленіе Византійской идеѣ земного величія императора, Московскій царь былъ вѣрнымъ проводникомъ идеи быть царемъ благочестивымъ и православнымъ, какъ подобаетъ быть „началу и непоколебимому основанію", которому весь народъ и все ему подвластное привыкли бы повиноваться и ему подражать по силѣ въ дѣланіи всякаго добра" (Изъ благословенной грамоты Вселенскаго Патріарха Іоанну Грозному отъ 1561 г.). **Эта нравственная идея царской власти получила свое выраженіе въ повседневномъ бытѣ русскихъ царей, который до конца XVII вѣка отличался сходствомъ по духу и однообразіемъ для всѣхъ сословій.**

Домашній бытъ русскихъ царей, какъ иллюстрація идеи царской власти.

Этотъ бытъ подробно изученъ въ сочиненіи И. Е. Забѣлина „Домашній бытъ русскихъ царей", и мы приведемъ его сообщеніе касательно образа жизни царей, **какъ иллюстрацію идеи царя, какъ „начала и образца для всѣхъ своихъ подданныхъ"**, стремящагося образомъ жизни своей стяжать благодать Божію для управляемаго имъ царства. Вся жизнь царя шла по строго выработанному чину. Въ обыкновенное, не праздничное время государь присутствовалъ на заутрени, а послѣ, поздоровавшись, поговоривъ съ боярами о дѣлахъ и принявъ доклады, шествовалъ въ 9-мъ часу къ поздней обѣдни въ одну изъ придворныхъ церквей. Если день былъ праздничный, то выходъ дѣлался въ Соборъ или къ празднику, т. е. въ храмъ или монастырь въ память святого. Въ общіе церковные праздники и торжества государь всегда присутствовалъ при всѣхъ обрядахъ и церемоніяхъ (316 стр.). Богомольные выходы царей—одна изъ самыхъ характерныхъ чертъ древняго царскаго быта (322 стр.). Благочестивые Московскіе цари, подобно Византійскимъ императорамъ, совершали богомольные выходы въ каждый церковный праздникъ, присутствовали при всѣхъ обрядахъ и торжествахъ, отправляемыхъ Церковью въ теченіе года. Эти выходы придавали церковнымъ празднествамъ еще болѣе блеска и торжественности. Государь являлся въ несказанномъ великолѣпіи. И это было необходимо по самому значенію древняго царскаго сана. Притомъ церемоніи, обряды составляли одно изъ главнѣйшихъ условій тогдашняго общественнаго быта, и потому каждый шагъ внѣ дома, а тѣмъ болѣе въ быту государей по необходимости становился церемоніальнымъ и торжественнымъ. Самые обыкновенные, почти каждодневные выходы царя къ обѣднѣ и вообще къ церковнымъ службамъ въ извѣстные праздники были ничто иное, какъ церемоніальное шествіе, которое поэтому возвѣщалось колокольнымъ звономъ, который и назывался выходнымъ. Царь вы-

ходилъ лѣтомъ въ легкомъ шелковомъ опашнѣ и въ золотой шапкѣ съ мѣховымъ околышкомъ, зимой въ шубѣ и въ горностаевой, лисьей шапкѣ, въ мокрую погоду въ суконной однорядкѣ. Въ рукахъ у него былъ посохъ инроговый или индѣйскій изъ чернаго дерева. Въ большіе праздники, Рождество Христово, Богоявленіе, Недѣлю Вaій, Святое Воскресеніе, Троицынъ день, Успеніе Богоматери и другіе, государь облекался въ особый царскій нарядъ: надѣвалъ царскій становой кафтанъ, царскую шапку, діадему или бармы, наперсный крестъ и перевязь на груди и вмѣсто посоха держалъ въ рукѣ царскій жезлъ.

Выходы царя въ Вербное Воскресенье; смыслъ этото обряда.

Особый контрастъ съ Византійскимъ обрядомъ представлялъ выходъ царя въ Вербное Воскресеніе, выходъ, заимствованный не изъ Византіи, а, по изслѣдованіямъ Прот. Никольскаго и проф. Красносельцева, изъ Іерусалима. Очевидно Византійскій обрядъ необыкновенной пышности раздачи серебрянныхъ крестовъ императоромъ за подвигъ поста и принятіе имъ Символовъ Вѣры, выдвигавшій слишкомъ императора надъ Патріархомъ въ сферѣ чисто церковной, не соотвѣтствовалъ русскимъ понятіямъ и не былъ рецепированъ на Руси. **Здѣсь былъ принятъ обрядъ, выявлявшій смиреніе царя передъ Первосвятителемъ— это шествіе Патріарха на осляти, котораго за поводъ ведетъ царь.** Начало этого обряда констатировано въ Россіи въ XVI вѣкѣ, а около половины XVII вѣка онъ получилъ нѣкоторыя второстепенныя измѣненія. Измѣненія эти имѣли въ виду еще больше уподобить дѣйство Вaій шествію Спасителя въ Іерусалимъ. Позднiй чинъ указывалъ Первосвятителю шествіе на осляти только отъ Лобнаго мѣста къ Успенскому Собору, подобно тому, какъ Спаситель совершалъ одинъ путь въ Іерусалимъ; по раннему же чину шествіе шло отъ Успенскаго Собора къ Церкви Входа Господня и обратно. Позднiй чинъ указывалъ читать Евангеліе не Іерарху, какъ было первоначально, а діакону; Первосвятитель же произносилъ только слова, которыя произносилъ Спаситель. Въ позднiй чинъ введено добавленіе—посылка, въ видѣ отправленія двухъ лицъ за осломъ, и разговоръ этихъ посланныхъ съ лицами, стоявшими около осляти; позднiй чинъ совершался такъ: въ Вербное Воскресенье царь выходилъ въ Успенскій Соборъ въ праздничномъ платьѣ въ сопровожденіи бояръ и другихъ чиновъ. Изъ Успенскаго Собора совершался крестный ходъ въ такомъ порядкѣ: сначала шелъ Патріархъ въ предшествіи духовенства, затѣмъ царь въ предшествіи своихъ чиновъ. Шествіе останавливалось у Покровскаго Собора, и царь и Патріархъ отправлялись въ Соборъ, гдѣ на Патріарха возлагалось полное облаченіе, если онъ шествовалъ отъ Успенскаго Собора въ маломъ облаченіи, и тамъ совершалось молебствіе. Царь также облачался въ цар-

скій нарядъ въ Покровскомъ Соборѣ, но только въ придѣлѣ. Въ это время на Лобномъ мѣстѣ, богато украшенномъ бархатомъ и сукнами, ставили налой съ Евангеліемъ и иконами. Около Лобнаго мѣста стояло осля, у котораго находились Патріаршій бояринъ и нѣсколько дьяковъ, и тутъ же ставилась заблаговременно приготовленная верба на саняхъ. Царь и Патріархъ, выйдя изъ Собора, сходили на Лобное мѣсто. Патріархъ подносилъ царю ваію и вербу и раздавалъ ихъ духовнымъ и свѣтскимъ властямъ, Митрополиты же раздавали вербу низшимъ свѣтскимъ чинамъ и народу. Послѣ раздачи вербы архидіаконъ читалъ Евангельское повѣствованіе о входѣ Спасителя въ Іерусалимъ и когда произносилъ слова: „И посла два отъ учениковъ...“, соборный протопопъ и ключарь подходили къ Патріарху, который благословлялъ ихъ и, произнеся собственныя слова Евангельскаго текста, посылалъ ихъ по осля. Посланные говорили находившимся подлѣ осля также словесами Евангельскаго текста и приводили осля къ Лобному мѣсту. Тогда Патріархъ бралъ въ руки Евангеліе и крестъ, благословлялъ крестомъ царя, садился на осля, и шествіе начиналось: впереди шли государевы меньшіе чины, за ними везли на саняхъ вербу, около которой стояли пѣвчіе и пѣли стихиры. За вербой шло духовенство съ иконами, высшіе государевы чины съ вербой, а за ними царь въ большомъ царскомъ нарядѣ, поддерживаемый подъ руки ближними людьми, велъ осля за конецъ повода. Передъ царемъ стольникъ и ближніе люди несли царскій жезлъ, вербу, свѣчу и полотенце. За царемъ шли чины его, а за Патріархомъ, слѣдовавшимъ на осляти, духовныя власти. По пути шествія дѣти стрѣльцевъ стлали передъ царемъ сукна и кафтаны. Эти кафтаны—верхняя одежда, символизировали плоть, которая какъ бы приносилась въ жертву. Во время шествія Патріархъ осѣнялъ народъ крестомъ. Все шествіе при звонѣ колоколовъ вступало въ Кремль черезъ Спасскія ворота къ западнымъ дверямъ Успенскаго Собора. Здѣсь Патріархъ сходилъ съ осляти и вступалъ въ Соборъ, гдѣ архидіаконъ дочитывалъ Евангеліе, послѣ чего слѣдовали ектеніи и отпустъ. Послѣ этого Патріархъ бралъ у царя ваію, благословлялъ его, цѣловалъ въ десницу и мышцу и здравствовалъ его, а пѣвчіе пѣли многолѣтіе царю. Послѣ дѣйства слѣдовала литургія.

Въ Византійскомъ чинѣ императоръ на первомъ планѣ. Онъ наканунѣ раздаетъ ваіи съ крестомъ въ храмѣ Св. Димитрія, а въ Вербное Воскресеніе, принявъ символы и крестъ, идетъ своей процессіей, въ сопровожденіи свѣтскихъ чиновъ, въ храмъ Пресвятой Богородицы, встрѣчаясь съ крестнымъ ходомъ въ Фіалѣ триклина, гдѣ крестный ходъ принималъ его, и императоръ вмѣстѣ съ нимъ заходилъ въ дворцовые храмы, гдѣ совершались ектеніи. Всюду императоръ шелъ впереди Патріарха, остававшагося въ тѣни. **Иначе на Руси.** Смиреніе царя въ обрядѣ Вайй было примѣ-

ромъ и для подданныхъ, при чемъ это смиреніе было смиреніемъ царя передъ Христомъ, котораго изображалъ Патріархъ. Этотъ обрядъ призванъ былъ усилить авторитетъ царской власти оффиціальнымъ выявленіемъ преданности царя Церкви. Когда отцы Собора 1678 г. прекратили совершеніе обряда шествія на осляти по епархіямъ, то они сдѣлали это ради возвышенія Патріаршаго достоинства: „Нѣсть бо лѣпо едва самому Патріарху соизволяемое дѣло низшимъ Архіереямъ совершати". Они же и объяснили смыслъ этого дѣйства: „Благочестивѣйшіе самодержцы наши благоволятъ въ немъ (въ дѣйствѣ Вайй) **показанія ради народу православному образа смиренія своего** и благопокоренія передъ Христомъ Господомъ, ибо обычай всесмиренный пріяша, еже возсѣдшу Патріарху на жребя, въ память въѣханія Господня въ Іерусалимъ, **смирити высоту свою царскую,** скипетрокрасныма рукама си уздѣ того осляти прикасатися". Отцы Собора восхваляли такое смиреніе царя земного: **„Ибо мнози толикимъ смиреніемъ царя земного передъ Царемъ Небеснымъ умиляются, и внутрь себя духъ сокрушенія стяжавши отъ Бога, ко глубинѣ душеспасеннаго смиренія нисходятъ".** Особенность нашего обряда передъ Византійскимъ еще въ томъ, что дѣйствія Вайй, присущія Византійскимъ императорамъ, больше никѣмъ совершаться не могли, а на Руси его совершалъ не одинъ царь, но и воеводы по провинціямъ вплоть до 1678 года. Самое дѣйство Вайй прекратило свое существованіе на Руси вмѣстѣ съ Патріаршествомъ, когда получили господство другія идеи, и сама царская власть потерпѣла глубокое измѣненіе въ своей идеологіи подъ вліяніемъ нѣмецкой философіи и раціонализма. **Преосвященный Иннокентій** указалъ, какъ на вѣроятную причину прекращенія этого дѣйства, на то, что стали въ немъ смотрѣть болѣе на внѣшность, нежели на духъ, выражаемый внѣшностью, и видѣть болѣе униженіе царя передъ Іерархомъ, нежели разительное напоминаніе о благодатномъ Христовомъ царствіи и о іудейской превратности. Обрядъ же этотъ призванъ былъ показать передъ всѣми лишь смиреніе царя передъ Христомъ, котораго изображалъ Патріархъ.

„Дѣйство страшнаго суда". Интимная близость царя и Патріарха, установленная по чину.

Такое же выраженіе публичнаго смиренія царя показали обряды, совершавшіеся на маслянной недѣлѣ. Въ воскресенье передъ маслянницей, послѣ заутрени совершалось дѣйство страшнаго суда. Изъ Собора Патріархъ и царь шествовали при оглушительномъ звонѣ колоколовъ къ своимъ мѣстамъ, устроеннымъ у восточной стѣны Успенскаго Собора (Царь передъ этимъ переоблачался въ придѣлѣ Св. Дмитрія Солунскаго), гдѣ ставилось изображеніе страшнаго суда, и совершался извѣстный чинъ богослуженія. Передъ выходомъ въ

этотъ день, часа за три до свѣта, царь обходилъ всѣ тюрьмы и богадѣльни, гдѣ жили раненые, разслабленные, сироты. Въ этотъ же день во дворцѣ давался столъ на нищую братію. Государь самъ обѣдалъ за этимъ столомъ и самъ угощалъ своихъ гостей, одѣляя ихъ послѣ обѣда милостыней; на тюремномъ дворѣ также происходили угощенія. Съ половины масляннцы наступали прощеные дни. Царь объѣзжалъ городскіе монастыри со среды и прощался съ монастырской братіей. Въ пятницу, субботу и воскресенье Патріархъ съ властями и царь съ боярами ходили къ царицѣ. Въ воскресенье утромъ передъ литургіей Патріархъ съ духовными властями приходилъ прощаться къ государю. Вечеромъ государь со свѣтскими чинами шелъ въ Успенскій Соборъ, гдѣ Патріархъ совершалъ обрядъ прощенія по чину; послѣ ектеніи и молитвословія царь подходилъ къ Патріарху и, говоря прощеніе, прикладывался ко кресту. Изъ Собора царь шествовалъ прощаться къ Патріарху въ сопровожденіи бояръ и всѣхъ чиновъ. У Патріарха въ Крестовой Палатѣ, украшенной сукнами и коврами, собирались всѣ духовныя власти: Митрополиты, Архіепископы, Епископы. Патріархъ встрѣчалъ государя на лѣстницѣ, иногда среди Крестовой Палаты. Патріархъ благословлялъ государя и, принявъ его подъ руку, шелъ съ нимъ на обычныя мѣста. Патріархъ говорилъ: „Достойно" и входную молитву и благословлялъ царя и бояръ. Всѣ садились по лавкамъ. Государь на южной сторонѣ палаты на большой лавкѣ. Патріархъ подъ образами на восточной сторонѣ, бояре противъ государя на сѣверной сторонѣ. Затѣмъ Патріарху подносили вина и медъ, и онъ отливалъ изъ каждаго кубка для себя и подносилъ государю по три кубка всѣхъ питей; государь принималъ и возвращалъ стольникамъ. Затѣмъ стольники тѣмъ же порядкомъ подносили Патріарху для бояръ, который тоже давалъ по три кубка всѣхъ питей. Потомъ государь жаловалъ изъ своихъ рукъ бѣлымъ медомъ всѣхъ духовныхъ властей. По окончаніи прощальнаго чина Патріархъ и царь садились на лавки по прежнимъ мѣстамъ; бояре же уходили по указу царя, и царь и Патріархъ оставались одинъ на одинъ съ полчаса. Потомъ входили опять бояре, и Патріархъ вставъ говорилъ „Достойно" и прощеніе, т. е. прощальную молитву, и благословлялъ царя и весь его чинъ. Отъ Патріарха царь шелъ въ Чудовъ, въ Вознесенскій монастыри, Архангельскій и Благовѣщенскіе Соборы прощаться у Св. мощей и у гробовъ родителей. Въ этотъ день царь освобождалъ многихъ изъ заточенія.

Въ этомъ обрядѣ мы видимъ не только смиреніе земного царя, выполняющаго обязанность христіанина по испрашиванію прощенія, и древне-русскую черту— нищелюбіе, но и установленную по чину интимную близость царя и Патріарха, во всѣхъ праздникахъ и

церковныхъ шествіяхъ царя и Патріарха, составляющихъ священную двоицу.

То же смиреніе передъ высотой духовнаго чина видимъ въ дни поминовенія царей и особъ царскаго семейства, когда въ Панихидной или Сборной Палатѣ дворца давались столы и древніе прокормы Патріарху, духовнымъ властямъ и соборянамъ, что называлось большими сборами, т. е. собраніемъ вообще духовенства и особенно соборныхъ причтовъ. За этими почетными столами государь по очень древнему обычаю стоялъ передъ Первосвятителемъ (Митрополитомъ, а потомъ Патріархомъ) и изъ собственныхъ рукъ угощалъ его, поднося кубки и яства. Въ Судебникѣ Грознаго говорится: „Лѣта семь тысячъ шестьдесятъ семь (1559) года апрѣля въ 25 день царь и великій князь указалъ, въ который день живетъ (совершается) большая панихида, Митрополитъ у государя за столомъ, а государь передъ нимъ стоитъ, тотъ день смертной и торговой казнью не казнити никого отнюдь“.

Великій постъ и выходы царя передъ наступленіемъ Свѣтлаго дня.

На первой недѣлѣ поста царь показываетъ примѣръ исполненія церковнаго устава и въ первый разъ вкушаетъ пищу лишь въ среду, а потомъ и въ субботу, когда онъ посылалъ и Патріарху и боярамъ укруги, т. е. ломти калача, вина, сластей.

Передъ наступленіемъ Свѣтлаго дня государь опять посѣщалъ тюрьмы и богадѣльни, щедро раздавая вездѣ милостыню нищимъ и заключеннымъ, освобождая преступниковъ, выкупая неимущихъ. Въ среду страстной царь выходилъ въ Успенскій Соборъ къ прощенію и въ тотъ же день совершалъ обычный выходъ для милостивой раздачи. Англичанинъ **Коллинсъ**, бывшій при дворѣ Алексѣя Михайловича въ 60 годахъ XVII столѣтія, разсказываетъ, что царь въ Великую пятницу ночью посѣщалъ всѣ тюрьмы, разговаривалъ съ колодниками, выкупалъ посаженнныхъ за долги и по усмотрѣнію прощалъ иныхъ. Въ тотъ же день онъ обходилъ нѣкоторые монастыри, особенно Кремлевскіе, и заходилъ въ Архангельскій Соборъ. Что болѣе поразительно, это то, что въ первый день Пасхи, послѣ великолѣпной церемоніи христосованія (царь во время хвалитныхъ стихиръ за заутреней прикладывался къ образамъ и творилъ цѣлованіе въ уста съ Патріархомъ, Архіереями и Епископами, а архимандритовъ, игуменовъ и протопоповъ жаловалъ къ рукѣ, раздавая яйца; бояре, окольничіе и всѣ бывшіе въ Соборѣ прикладывались къ образамъ, подходили къ Патріарху, которому цѣловали руку и получали по 3, по 2 и по 1 яйцу, смотря по чину), при которой все было такъ торжественно, и все горѣло и блистало золотомъ и драгоцѣнными камнями, государь удалялся для менѣе пышныхъ, но болѣе славныхъ церемоній. По древнему обычаю, говоритъ **Карамзинъ**, царь

между заутреней и обѣдней въ первый день Пасхи шелъ въ городскую тюрьму и, сказавъ преступникамъ: „Христосъ Воскресъ и для васъ“, дарилъ каждому изъ нихъ разговѣніе. Посѣщая Вознесенскій монастырь, онъ заходилъ въ каменный застѣнокъ у Спасскихъ Воротъ и жаловалъ тамъ раненыхъ и нищихъ; въ этотъ же день царь устраивалъ столъ на низшую братію въ царицыной золотой палатѣ; отъ заутрени царь шелъ въ Архангельскій Соборъ, гдѣ прикладывался къ иконамъ и Св. мощамъ и христосовался съ родителями, т. е. поклонялся ихъ праху. Въ Благовѣщенскомъ Соборѣ онъ христосовался въ уста съ протопопомъ, какъ своимъ духовникомъ, а весь остальной чинъ жаловалъ къ рукѣ.

Раннюю обѣдню царь слушалъ въ одной изъ дворцовыхъ церквей съ семьей, а къ поздней выходилъ въ Успенскій Соборъ въ полномъ царскомъ нарядѣ, во всѣхъ регаліяхъ; на другой день праздника царь принималъ Патріарха и духовныхъ властей съ дарами, какъ обычными, установленными по чину приношеніями, послѣ чего царь шелъ къ царицѣ, которой цѣловалъ руку, и благословлялъ ее иконой. Въ теченіе Святой недѣли царь посѣщалъ городскіе и загородные Московскіе монастыри, больницы и богадѣльни, жаловалъ къ рукѣ и раздавалъ праздничныя яйца и милостыню. Такого же рода празднованія происходили и въ Рождество Христово.

Выходы царя въ день Рождества Христова.

24-го декабря царь дѣлалъ тайные выходы въ сопровожденіи отряда стрѣльцевъ и подъячихъ Тайнаго Приказа въ тюрьмы и богадѣльни, гдѣ раздавалъ милостыню тюремнымъ сидѣльцамъ, полонянникамъ, богадѣленнымъ, увѣчнымъ и прочему бѣдному люду; раздавалъ милостыню и нищимъ на улицахъ по пути. Такіе выходы дѣлались и наканунѣ другихъ большихъ праздниковъ и постовъ. Въ день Рождества Христова, когда начинали благовѣстить къ литургіи, царь дѣлалъ выходъ въ столовую палату, гдѣ ожидалъ пришествія Патріарха и духовенства. Столовая наряжалась сукнами и коврами. Въ переднемъ углу ставилось мѣсто государево, а подлѣ кресло для Патріарха. Патріархъ входилъ при пѣніи праздничныхъ стихиръ въ предшествіи соборнаго клира съ крестомъ въ сопровожденіи Митрополитовъ и Архіереевъ. Государь встрѣчалъ шествіе въ сѣняхъ. Послѣ многолѣтія Патріархъ поздравлялъ царя, и оба садились на свои мѣста. Потомъ Патріархъ шелъ славить Христа къ царицѣ и къ другимъ членамъ семьи, если они не собирались у царицы. Затѣмъ царь облачался въ царскій нарядъ и шелъ къ обѣднѣ въ сопровожденіи всѣхъ придворныхъ чиновъ. Послѣ литургіи царь и Патріархъ взаимно поздравляли; царь переоблачался въ придѣлѣ Св. Димитрія Солунскаго въ обыкновенное выходное платье и шелъ во дворецъ, гдѣ въ золо-

той палатѣ приготовленъ былъ столъ для Патріарха, властей и бояръ. Но въ день Рождества Христова и вообще въ большіе праздники царь не садился за столъ прежде накормленія заключенныхъ по тюрьмамъ и плѣнныхъ. Вечеромъ въ первый день Рождества соборные протопопы шли славить Христа къ царю, царицѣ и Патріарху. Патріархъ тоже приходилъ къ царю славить Христа по особому церемоніалу. Въ 1661 году изъ Воскреснаго монастыря, когда Никонъ уже удалился отъ осуществленія своихъ патріаршихъ правъ, приходили къ царю отъ него черный священникъ со старцами. Мы видимъ жизнь царя протекающей по церковному уставу съ исполненіемъ заповѣди Евангельской о любви къ ближнему; видимъ его во всѣхъ церковныхъ торжествахъ неразрывно связаннымъ съ Патріархомъ; только проникновеніе въ строй этой оцерковленной жизни даетъ намъ возможность понять все значеніе того событія, когда царь Алексѣй Михайловичъ въ іюлѣ 1658 г. пересталъ выполнять установленные по чину выходы церковные и посѣщенія ради гнѣва на Патріарха Никона, и понять, почему это поведеніе царя такъ потрясло Патріарха Никона.

Мы видимъ царя входящимъ во весь строй уставной церковной жизни и видимъ, что и онъ самъ въ этой жизни занимаетъ опредѣленный чинъ. Если онъ еще и не причащается подъ двумя видами, что было установлено впервые при коронованіи царя Ѳеодора Алексѣевича, то все же онъ въ Церкви имѣетъ извѣстный особый чинъ, хотя еще и не пріобщенъ очевиднымъ образомъ къ какой-либо іерархической степени. Самая одежда его говоритъ за это: онъ носитъ наперсный крестъ при парадныхъ выходахъ, переоблачается въ придѣлѣ храма, и есть еще одна подробность, которая говоритъ объ его священномъ значеніи. Въ его дворецъ нельзя было являться съ какимъ бы то ни было оружіемъ, даже съ тѣмъ, которое по обычаю того времени всегда носили при себѣ, и которое составляло необходимую принадлежность древняго костюма, напримѣръ ножи, имѣвшіе значеніе кинжаловъ. Въ этомъ случаѣ не дѣлалось исключенія ни для кого, ни для ближнихъ бояръ, ни для государевыхъ родственниковъ, ни даже для иностранныхъ пословъ. Они и ихъ свита должны были снимать съ себя оружіе, несмотря на то, что по западнымъ понятіямъ снимать шпагу было безчестіемъ, и несмотря на то, что споры объ этомъ продолжались иногда долго и настойчиво. Въ 1661 г. маршалу шведскаго посольства, не смотря ни на какія просьбы и убѣжденія, не позволили войти въ пріемную залу даже съ серебрянымъ жезломъ (Забѣлинъ, 238). **Московскій царь передъ нами выступаетъ не какъ военный полководецъ, а прежде всего, какъ воплотитель церковнаго идеала жизни и хранитель Православія, какъ верховный ктиторъ Церкви.** При единствѣ жизненнаго идеала, который сливался съ церковнымъ идеаломъ, царь былъ

первымъ сыномъ своей Церкви, примѣромъ глубины благочестія, и дорогъ былъ народу тѣмъ, что народъ видѣлъ воочію:

„Какъ царь его великій, православный
На высотѣ своей недостижимой
Одной святынѣ молится съ народомъ,
Уставы Церкви строгіе блюдетъ,
По праздникамъ духовно веселится,
А въ дни поста, въ смиренномъ одѣяніи
Съ народомъ вмѣстѣ каяться идетъ".

Общая черта отличія Московскихъ дворцовыхъ обрядовъ отъ Византійскихъ.

На Руси не только реально претворяли Византійскіе обычаи, но еще и усовершенствовали ихъ въ смыслѣ оцерковленія. Въ этихъ придворныхъ церемоніяхъ обращаетъ на себя вниманіе тотъ фактъ, что онѣ не были вовсе проявленіемъ личной набожности того или иного царя, **а входили въ обязательный уставъ жизни, какъ церковно-государственное установленіе.** Установленіе это соотвѣтствовало всѣмъ другимъ проявленіямъ быта, въ томъ числѣ будничному повседневному укладу жизни въ домашней обстановкѣ. Во дворцѣ царя была крестовая или моленная, гдѣ совершались ежедневныя утреннія и вечернія молитвы, а иногда и церковныя службы, часы, вечерни, всенощная; она была какъ бы домашней церковью, убранной иконами и святынями, т. е. разными предметами поклоненія. Одна стѣна была занята иконостасомъ. Онъ былъ хранилищемъ домашней святыни, которая служила изображеніемъ внутренней благочестивой исторіи каждаго лица. Всѣ болѣе или менѣе важныя событія и случаи жизни сопровождались благословеніемъ или моленіемъ и призываніемъ Божіяго милосердія и святыхъ покровителей. Хоромы царя украшались изображеніемъ притчъ и церковныхъ событій; въ нихъ прежде всего желали видѣть назиданіе, поученіе, душевную пользу, а не услажденіе взора прекрасными образами. Такъ домашняя стѣнопись была продолженіемъ церковной, отъ которой она по существу и не отличалась. Зеркала получили входъ въ комнаты не ранѣе второй половины XVII вѣка, когда они помѣщались только во внутреннихъ комнатахъ, и еще не были допущены въ пріемныя, при чемъ и тамъ они задергивались завѣсами. Вторженіе во дворецъ вообще элемента свѣтскаго, какъ-то мебель польскаго и нѣмецкаго образца, обои, равно появленіе театра—результаты ознакомленія съ этимъ царя и вельможъ во время польской войны 1654-1667 г., когда царь побывалъ въ Вильнѣ и Полоцкѣ; а такъ какъ примѣръ царя былъ руководствомъ для вельможъ, а они служили примѣромъ для другихъ, **то весь бытъ древней Московской Руси строился по тому же принципу его оцерковленія.** Это было продолженіе той работы, которую несла Церковь

по оцерковленію всего гражданскаго быта. Домъ — продолженіе храма; свѣтъ міру иноки, а имъ свѣтъ—ангелы. Вотъ— принципы Московскаго общественнаго быта, проникнутаго аскезой. Однимъ изъ проявленій этой аскезы служитъ и строго установленная жизнь царей въ соотвѣтствіи съ правилами Церкви.

Здѣсь мы принуждены коснуться нѣсколько значенія обряда и аскезы въ жизни человѣка. Всякій государственный строй является продуктомъ того или иного религіознаго или философскаго міровоззрѣнія, отражая его въ своихъ установленіяхъ, и имѣетъ свой движущій принципъ.

Въ книгѣ III L'Esprit des lois Монтескье говоритъ: „Après avoir examiné quelles sont les lois relatives à la nature de chaque gouvernement, il faut voir celles qui le sont á son principe. Il y a cette différence entre la nature du gouvernement et son principe, que sa nature est ce qui le fait être tel, et son principe, ce qui le fait agir. L'une est sa structure particulière et l'autre les passions humaines qui le font mouvoir. Or les lois ne doivent pas être moins rélatives au principe de chaque gouvernement qu'á sa nature. Il faut donc chercher quel est ce principe.

J'ai dit que la nature du gouvernement républicain est que le peuple en corps ou de certaines familles y aient la souveraine puissance; celle du gouvernement monarchique que le prince y ait la souveraine puissance, mais qu'il l'exerce selon des lois établies; celle du gouvernement despotique qu'un seul y gouverne selon ses volontés et ses caprices. Il ne m'en faut davantage pour trouver leurs trois principes; ils en dérivent naturellement“ [29]). И онъ приходитъ къ заключенію, что движущій принципъ, сила, ихъ поддерживающая, для республики (демократической или аристократической) есть политическая добродѣтель—любовь къ свободѣ и законамъ своей страны; движущій принципъ монархіи—

[29]) „Изслѣдовавъ, каковы законы, относящіеся къ природѣ каждаго правительства, надо разсмотрѣть законы, относящіеся къ его принципу. Различіе между природой правительства и его принципомъ то, что его природа это то, что его заставляетъ быть таковымъ, а его принципъ—то, что заставляетъ его дѣйствовать. Природа, это — его особая структура, а принципъ—страсти человѣческія, приводящія его въ дѣйствіе. А законы должны не менѣе относиться къ принципу каждаго правительства, чѣмъ къ его природѣ. Надо поэтому отыскать, каковъ этотъ принципъ. Я сказалъ, что природа республиканскаго правленія въ томъ, что весь народъ или опредѣленныя семьи имѣютъ тамъ высшую власть; природа монархическаго правленія въ томъ, что государь имѣетъ тамъ высшую власть, но онъ руководится установленными законами; природа деспотическаго правленія въ томъ, что тамъ управляетъ одинъ по своей волѣ и капризамъ. Необходимо найти ихъ три принципа; они вытекаютъ естественно изъ ихъ природы“.

честь [30]), а для деспотіи—страхъ. Если до извѣстной степени и для Московской монархіи подходитъ опредѣленіе, что движущимъ принципомъ тамъ есть честь, то онъ требуетъ дополненія, что въ основѣ отношенія къ главѣ государства было сознаніе, что онъ вѣрный выразитель Православія въ своей жизни и охранитель Церкви.

Движущій принципъ Московскаго государственнаго строя. Аскеза. Значеніе обрядовъ.

Строй Московскаго государства былъ воплощеніемъ христіанскаго идеала въ его именно русскомъ пониманіи. Проф. Доброклонскій въ своей статьѣ, помѣщенной въ Чтеніи О. Л. Д. Пр. за 1893 г. „Иноземное вліяніе, самодѣятельность и прогрессъ въ Русской Церкви", задаетъ вопросъ: „Что внесъ русскій народный геній въ пониманіе христіанства", и отвѣчаетъ на него: „Въ до-Петровской Руси не развилась своя догматическая литература, догматическіе споры были крайне рѣдки; въ 18-19 вѣкахъ богословская отвлеченная литература имѣетъ многихъ представителей въ Россіи, но она такъ привыкла къ западно-европейской указкѣ, что трудно собственно ее назвать русской; народъ же и доселѣ мало интересуется догматическими вопросами; не даромъ въ различныхъ мистическихъ и раціоналистическихъ сектахъ, которыя во многихъ отношеніяхъ могутъ служить показателями народнаго склада, теоретическая сторона занимаетъ второстепенное мѣсто и потому очень слабо развита. Если все это не случайность, то можно заключить, что не въ характерѣ русскаго народа стремленіе къ отвлеченному знанію предметовъ вѣры. Напротивъ, онъ всегда искалъ знанія того, какъ жить; въ старину церковное проповѣдничество брало темы исключительно нравоучительнаго содержанія, и грамотѣи читали книги именно для того, чтобы по собственному ихъ признанію можно было душу спасти отъ грѣховъ; въ новѣйшее время тотъ же народъ въ сектахъ и въ многихъ старообрядческихъ толкахъ создавалъ по преимуществу правила нравственной и соціальной жизни; словомъ, онъ дорожилъ практической стороной религіи. Если и это не случайность, то

[30]) „L'honneur c'est à dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition prend la place de la vertu politique. Il y peut inspirer les plus belles actions, il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement contre la vertu même. Il est vrai que philosophiquement parlant, c'est un honneur faux qui conduit toutes les parties de l'état; mais cet honneur faux est ainsi utile au publique que le vrai le serait aux particuliers qui pourraient l'avoir".

„Честь, то есть предразсудокъ каждаго лица и каждаго положенія, занимаетъ мѣсто политической добродѣтели. Она можетъ вдохновлять самыя лучшія дѣйствія; присоединяясь къ силѣ законовъ, она можетъ вести къ цѣли правительства вопреки самой добродѣтели. Вѣрно, что, говоря философски, это ложная честь, которая руководитъ всѣми частями государства; но эта ложная честь такъже полезна для общества, какъ полезна была бы истинная для частныхъ лицъ, которыя могли бы ее имѣть".

можно вообще заключить, что въ характерѣ Русскаго народа лежитъ—понимать христіанство, не какъ отвлеченную догматическую систему, но преимущественно какъ религіозно-нравственное правило жизни. Народъ стремится понять его, какъ нравственно животворную силу, а христіанскую жизнь, какъ жизнедѣятельность человѣческаго духа нравственно возрожденнаго христіанствомъ". Иллюстраціей тому является, скажемъ мы, и Московскій государственный строй:

Московскій строй—отраженіе народнаго религіозно-нравственнаго воззрѣнія на жизнь.

и прежде всего та центральная его часть, въ которой отражается, какъ въ фокусѣ, народное религіозное міровоззрѣніе; это—царская власть. Носитель ея не только покровитель Православія, его ктиторъ, но онъ всей жизнью своей призванъ воплощать нравственно практическій идеалъ христіанства. На ряду съ подвигомъ власти онъ несетъ подвигъ христіанской уставной жизни, направленной къ непрерывному самоограниченію и самоотреченію.

Позднѣе Патріархъ Никонъ, самъ явившій въ себѣ великій примѣръ достиженій и расцвѣта всѣхъ своихъ духовныхъ дарованій на основѣ подвижнической жизни, углубилъ именно русскую теорію царской власти, указавъ условія ея успѣшнаго проявленія, положивъ въ основу ея святоотеческое ученіе и давъ ей въ практическомъ примѣненіи широту и мощь чисто русскаго размаха. Хотя самъ Патріархъ Никонъ какъ-то сказалъ про себя, что онъ, хотя русскій, но по вѣрѣ грекъ, однако онъ былъ представителемъ именно русскаго пониманія христіанства въ вышеуказанномъ смыслѣ, не какъ отвлеченной системы, а какъ нравственно животворной силы и правила жизни, призванной къ оцерковленію не только въ частномъ быту, но и въ общественномъ и государственномъ.

Идея аскезы, проникающая Московскій государственный строй.

Пока мы должны остановиться на двухъ элементахъ, обнаружившихъ себя такъ ярко въ представленіяхъ о царской власти: это—аскеза, а съ другой стороны, внѣшняя церемоніальность, обрядовой характеръ въ выраженіи русскихъ представленій о царѣ. Остановимся прежде всего на идеѣ аскезы, проникающей собой весь строй жизни и въ странѣ, и во дворцѣ, Для лицъ, не придающихъ Православію никакого значенія, всѣ церемоніи Московскаго двора и весь укладъ его жизни могутъ представляться лишь ненужнымъ придаткомъ жизни въ лучшемъ случаѣ; недаромъ они съ такой легкостью были отмѣнены, когда вторглись на Русь протестантскія вѣянія, овладѣвшія царемъ Петромъ. Но для Московской Руси, и вообще для всякаго убѣжденнаго въ истинѣ Православія, дѣло обстоитъ не такъ. Смыслъ аскетизма, понимаемаго какъ самоограниченіе въ своихъ естественныхъ потребностяхъ, вовсе не заключается въ самодовлѣющемъ актѣ отреченія отъ міра, а

въ духовномъ перевоспитанiи человѣческаго существа, то есть, во внутреннемъ подвигѣ, имѣющемъ конечной цѣлью вѣчную жизнь въ царствѣ небесномъ; но это перестроенiе внутренняго человѣка попутно пересоздаетъ и жизнь временную въ царствѣ земномъ.

Первой цѣлью является очищенiе чувствъ, воспитанiе воли, усовершенствованiе ума, то есть, стать „во единаго новаго человѣка", согражданиномъ святымъ и своимъ Богу, имѣя Христа краеугольнымъ камнемъ, какъ говоритъ Апостолъ Павелъ (Еф. 2, 20). Это сосредоточенiе на „единомъ на потребу" не исключаетъ попеченiй о земномъ, но только эти попеченiя подчинены высшей задачѣ, какъ не мѣшалъ и аскетическiй принципъ въ строѣ Московскаго государства заботѣ о ростѣ и могуществѣ этого государства. Забота о внѣшнемъ строѣ косвенно выполняется здѣсь внутреннимъ перевоспитанiемъ человѣка-создателя этого строя.

Христiанское подвижничество не является вовсе врагомъ земного строительства, ибо оно враждебно только тому грѣховному состоянiю, которое явилось искаженiемъ человѣка, но не тому, которое при благодатной помощи подается человѣку. Подвижничество христiанское не упраздняетъ мiра, а призвано его перерождать изнутри путемъ духовнаго перевоспитанiя человѣка. Въ этомъ отношенiи и античное и буддiйское подвижничество кореннымъ образомъ отличаются отъ христiанства. Если первое основывается на дуализмѣ двухъ борящихся началъ добра и зла, то второе является средствомъ къ полному самоуничтоженiю; между тѣмъ какъ христiанское подвижничество стремится приблизить человѣка къ идеалу нравственной чистоты и святости съ надеждой еще на землѣ преодолѣть въ себѣ зло и начать вѣчную жизнь еще здѣсь. **Что христiанское подвижничество есть именно это стремленiе къ возрожденiю жизни въ духѣ,** видно изъ сочиненiй основоположниковъ этого подвижничества, основную характеристику коихъ даетъ Проф. Кожевниковъ въ своемъ сочиненiи „О значенiи христiанскаго подвижничества".

Святые отцы о подвижничествѣ.

Антонiй Великiй устанавливаетъ внѣшнiя правила подвижничества, давая поученiя о всемъ, что можетъ разслабить и укрѣпить душу. **Макарiй Великiй** каждымъ словомъ даетъ направленiе трудамъ подвизающихся, указывая конечную цѣль всѣхъ трудовъ. Онъ раскрываетъ сущность христiанства, цѣль и вѣнецъ пути, освященiе души благодатью Святаго Духа. **Ефремъ Сиринъ** созерцаетъ грозную правду суда Божiяго и огненнымъ словомъ призываетъ къ непрестанному покаянному очищенiю души, безсильной безъ очищенiя достигнуть царства Божiя. **Iоаннъ Лѣствичникъ** анализируетъ внутреннее состоянiе духа, природу чувствъ, страстей и раскрываетъ процессъ ихъ зарожденiя, развитiя и видоизмѣненiя.

Исаакъ Сиринъ создалъ своеобразную, основанную на духовномъ опытѣ, теорію познанія, раскрывая шествіе и подъемъ души къ Богопознанію отъ низшей ступени до способности созерцанія Тайны Св. Троицы. **Симеонъ Новый Богословъ** съ величайшей живостью и реальностью раскрываетъ потусторонній міръ, какъ реальность, находящуюся у него передъ глазами, каковой для плѣнниковъ плоти является міръ земной. Если таково значеніе самоограниченія, именно какъ средства и методологическаго пріема, а суть дѣла во внутреннемъ воспитаніи и дисциплинѣ духа, то къ **критикѣ этого строя жизни нельзя подходить съ внѣшней точки зрѣнія.**

Значеніе аскезы для общественной жизни. Въ отсутствіи нравственнаго самоустроенія на незыблемой основѣ заключается причина многихъ и внѣшнихъ неустройствъ въ жизни. Иной незыблемой основы, кромѣ Христа, быть не можетъ; всякій видъ частнаго житейскаго подвига долженъ имѣть въ Немъ свою основу, чтобы имѣть упованіе на жизнь вѣчную, а черезъ то имѣть возможность преодолѣть колебаніе и сомнѣніе въ смыслѣ жизни и не попасть на путь невѣрія и устремленія въ небытіе. Аскетическій идеалъ непріемлемъ былъ для огромнаго большинства людей начала XX вѣка въ виду господства натуралистическаго убѣжденія въ естественности даннаго состоянія человѣка со всѣми обуревающими его страстями, требующими удовлетворенія. Между тѣмъ аскетическій идеалъ исходитъ изъ несовершенства и испорченности человѣческой природы и необходимости стяжанія даровъ Духа Свята́го для преображенія грѣховнаго состоянія въ праведное. Эта коренная противоположность стремленій происходитъ отъ противоположныхъ взглядовъ на цѣль земной жизни, есть-ли она—мѣсто для приготовленія къ чему-то вѣчному, или просто арена для наслажденій плоти. Когда стало клониться къ упадку Римское міродержавство, то обуздать распущенность языческаго міра и натискъ грубаго варварства, возродить человѣчество къ новой жизни могла только работа духа надъ плотью христіанскихъ подвижниковъ и вѣра ихъ, подкрѣпленная реальными примѣрами. Подвижничество, помимо своей субъективной стороны, имѣетъ и значеніе общественное. Это значеніе его признано и современными учеными разныхъ спеціальностей. Такъ **Цöклеръ** говоритъ: „Новое всемірно-историческое величіе христіанскаго аскетизма въ томъ, что въ немъ, на основѣ всесторонняго стремленія къ Христу, происходитъ совершенствованіе, очищеніе и укрѣпленіе человѣческой личности и при томъ не для нея самой только, а для цѣлаго общества, для цѣлаго міра; здѣсь всѣ подвиги, всѣ проявленія аскетизма подчинены дѣлу Церкви Христовой, плодоношенію всѣхъ для всѣхъ въ дѣлѣ любви. Вслѣдствіе этого, вліяніе аскетизма особенно сильно обнаруживается имен-

но на общественной нравственности. Христіанское монашество развивается въ творческую, первостепенную силу культуры, силу, воспитывающую народы въ теченіе вѣковъ". **Зольтау** говоритъ: „Надо признать, какое великое дѣло было совершено въ мірѣ этими аскетами, отрекшимися отъ міра". Проф. **Маусъ** признаетъ слабостью протестантизма отсутствіе организаціи аскетическаго свойства, говоря: Это молчаливая, но вліятельная проповѣдь подвиговъ совершается не для подавленія міра, не для приниженія свѣта, а для его упорядоченія и освященія. Иночество—вѣнецъ христіанскаго общества; его примиренія въ современной жизни требуетъ самый ея культурный идеалъ, а одинъ **Лондонскій профессоръ** сказалъ, что всеобщій современный недугъ — душевное безпокойство нашего вѣка — требуетъ для своего исцѣленія не столько безконечныхъ разсужденій и суетливаго размѣна духовной энергіи на внѣшнія мѣры устроенія жизни, сколько сосредоточенія ея на самоуглубленіи и самовоспитаніи.

Элементы вѣчной цѣнности въ Московскомъ государственномъ строѣ.

Въ немъ — онъ ищетъ лѣкарства противъ безпокойства и духовной смуты вѣка сего. Быть можетъ, **уроки современности прольютъ другой свѣтъ на прежній Московскій строй, и онъ будетъ оцѣненъ не какъ отжившее заблужденіе, а какъ нѣчто, носящее въ себѣ элементы вѣчно цѣннаго.** Мы видимъ тамъ царя, строго блюдущаго уставы Церкви и ежедневно закаляющаго себя въ молитвахъ утромъ, днемъ и вечеромъ, постящагося по-монашески во всѣ положенные посты, забстящагося о нищихъ и больныхъ и странникахъ, и въ **немъ видимъ оффиціальное выраженіе древне-русскаго идеала, выращеннаго на Прологѣ,** этой книгѣ, дававшей пищу вѣками всему обществу отъ хижины до дворца. Прологъ противопоставляютъ, какъ характерную духовно-нравственную энциклопедію Православнаго Востока со всѣми особнностями его духовныхъ основъ, французской энциклопедіи XVIII вѣка, какъ выразительницѣ совершенно омірщившейся культуры. Въ этой книгѣ принципіально выраженъ подвижническій идеалъ въ святоотеческихъ поученіяхъ, и дана его иллюстрація въ житіяхъ святыхъ. Въ Прологѣ лучшія черты религіозно-нравственнаго христіанскаго міровоззрѣнія народа, для котораго онъ былъ любимой книгой. Эта книга пополнялась и обновлялась по разнымъ церковнымъ требованіямъ, но всегда оставалась единой по духу и имѣла назначеніемъ быть книгой для чтенія во время богослуженія въ Церквахъ, для чтенія братіи въ монастыряхъ. Въ Московскихъ храмахъ въ XVI вѣкѣ на утрени діаконъ читалъ часа 1½—2 житіе соотвѣтствующаго святого на распѣвъ вмѣстѣ съ молитвами ему. Нравственный идеалъ, воспитанный Прологомъ, былъ идеалъ аскетическій. „Будущему благу непроходимому и вѣчно-

му и царствію небесному безконечному прелесть житія сего суетнаго, въ немъ же вся мимо текутъ и мимо ходятъ". Превосходство иноческаго чина, достойно выполняемаго, надъ высокимъ земнымъ, не исключая и царскаго, считалось непререкаемымъ, говоритъ **проф. Кожевниковъ,** что и выразилось въ легендарномъ сказаніи „О царѣ Константинѣ, како сшедъ съ небесъ, бесѣдовалъ съ Паисіемъ Пустынникомъ". „Если бы я зналъ, говоритъ первый изъ царей, что такая слава и честь ожидаютъ въ царствіи небесномъ монаховъ, то оставилъ бы корону и порфиру со скипетромъ и маловременное суетное царство и послѣдовалъ бы житію монашескому". И русскіе цари передъ смертью принимали нерѣдко иноческій санъ: такъ не только сдѣлалъ великій князь Василій III, но и Іоаннъ IV.

Аскетическій идеалъ нравственности считался даннымъ для подражанія не однимъ инокамъ, а и мірянамъ. Условіемъ спасенія полагалось для всѣхъ выполненіе общаго для всѣхъ идеала, даннаго въ святоотеческихъ твореніяхъ Пролога. Въ Прологѣ написано: „Пусть не мѣсто спасаетъ, ни ризы черныя, ни монастырь ни пустыня сама по себѣ, а дѣла. Пусть мірянъ не погубятъ ризы бѣлыя, пусть забота о женѣ, о дѣтяхъ, о домашнихъ не только не грѣховна, но, наоборотъ, уклоняющійся отъ обязанностей относительно ближайшихъ хуже невѣрующаго; пусть даже и богатство нѣсть зло, аще добрѣ строено". Но все это допустимо на томъ лишь условіи, чтобы въ основу и мірской жизни положено было подвижническое трезвенное отношеніе къ ней, убѣжденіе, что въ ней нѣтъ абсолютной самодовлѣющей цѣнности, что она — не самостоятельное благо, а—подвигъ смиренія, кротости, воздержанія, дѣятельной любви не ради земного, а ради небеснаго съ возможно полнымъ самоотреченіемъ, настолько, что забота о своемъ личномъ спасеніи не должна затмѣвать памяти о спасеніи другихъ, всѣхъ, такъ что даже и самая молитва должна быть не вся за ся, но лишь третья часть за ся, а остальное все за вси крестьяны и за князя". Этотъ путь „узкій и жестокій" былъ нормой жизни, и всякій другой почитался кривопутьемъ, ведущимъ къ гибели всей земли русской, какъ распутства и озвѣренія языческаго житія, гдѣ можно „аки скотомъ наслаждатися плотскими, по своему хотѣнію безъ устава". Въ половинѣ XVI вѣка Митрополитъ Макарій далъ, по выраженію Голубинскаго, монументальное воплощеніе духа восточнаго подвижническаго благочестія въ Четьи-Минеяхъ. Здѣсь смыслъ и задача жизни представлены въ чисто святоотеческомъ пониманіи, и строгость этого идеала можно противопоставить Тридентской морали католицизма, отступившаго отъ святоотеческой традиціи въ пользу извѣстнаго компромисса съ бытомъ нравственно ослабѣвшаго общества въ теоріи пробабилизма. Здѣсь то и была опасность омірщенія и превращенія Церкви въ огромное политическое учрежденіе уже

безъ той духовной силы, которую являли подвижники не только Восточной, но и Западной Церкви.

Святоотеческія поученія были литературой для чтенія, но еще больше спасали душу народную сами подвижники; ни татарское иго, ни трудности борьбы съ природой не прекратили просвѣщенія народнаго. Только благодаря этому примѣру, говоритъ проф. Кожевниковъ, несмотря на всю грѣховность жизни, народное сознаніе никогда не оправдывало грѣховности. Надъ мрачной бездной того, что преступно творилось въ жизни, незатмѣваемымъ солнцемъ сіялъ образъ высшей чистоты и правды, образъ не того, что было и есть въ грѣшномъ мірѣ, а того, что по совѣсти, по Божьему закону, по святоотеческому преданію должно было быть. Этотъ образъ не былъ несбыточной мечтой, а былъ здѣсь на родинѣ воочію, передъ лицомъ всѣхъ, въ духовныхъ отцахъ души народной, въ тѣхъ, что непорочными звѣздами нравственной чистоты ярко сіяютъ сквозь дебри лѣсныхъ и болотныхъ пустынь и изъ безмолвія темныхъ затворовъ, среди полуночной тьмы окружавшей ихъ грубости и злого прибоя разнузданныхъ страстей. Въ лицѣ благодатнаго воспитателя земли русской Преподобный Сергій всходитъ, какъ бы солнце духовное, послѣ ужасовъ Монгольскаго ига и внутренней усобицы. Съ нимъ, усвоившимъ изъ всѣхъ добродѣтелей преимущественно кротость, равную любовь и добротвореніе ко всѣмъ, съ нимъ милостивымъ, добросердымъ, нищелюбивымъ, обличавшимъ даже виновныхъ не съ яростью, но яко издалека притчами, съ тихостью, съ нимъ, подобно рѣкѣ многоводной и тихоструйной и всѣхъ увѣщавшимъ наипаче смиреніемъ украшатися, и изъ его семьи духовные лучи „свѣта тихаго“ полились обильно по лицу земли родной, направляясь въ душу пустынныхъ дебрей, гдѣ стали возникать монастыри, оттуда воздѣйствуя обратно на города и веси, на жизнь мірскую, обособиться отъ которой не могли и не считали себя въ правѣ эти любители „едину единствованія“. Вліяніе праведниковъ шло черезъ исповѣдь: и бояре, и князья дрожали, идя на исповѣдь къ Пафнутію Боровскому, котораго нельзя было ничѣмъ ни устрашить, ни подкупить. Также, какъ духовникъ, имѣлъ еще больше вліянія Іосифъ Волоколамскій. Праведники вліяли на князей и тѣмъ, что у нихъ испрашивалось великими князьями благословеніе въ важныхъ государственныхъ и семейныхъ дѣлахъ.

Кромѣ поученія примѣромъ жизни и словомъ, русское иночество подавало примѣръ милосердія нищелюбіемъ. Эта милостыня замѣняла современную благотворительность учрежденій и восхвалялась въ Прологѣ: „Нищелюбіе есть больше молитвы, поста и иныхъ спасительныхъ и Богоугодныхъ дѣлъ, выше самого дѣвства, его же ничто же выше“. **Дмитрій Прилуцкій** внушалъ, что рабовъ и сиротъ надо почитать прежде, чѣмъ иноковъ. **Евфимій Суздальскій** проповѣдывалъ любовь къ странникамъ. Мы видѣли выше, какъ

примѣръ этому нищелюбію подавалъ самъ царь, не садившийся обѣдать въ большіе праздники до накормленія нищихъ; мы видѣли, какъ въ праздники царь посѣщалъ заключенныхъ, плѣнныхъ и раздавалъ милостыню.

Московская идея царской власти—отраженіе народнаго нравственно практическаго пониманія христіанства.

Московскій царь былъ выраженіемъ того нравственно практическаго пониманія христіанства, о которомъ говорилъ проф. Доброклонскій, какъ характерномъ для русскаго пониманія и осуществленія христіанства. И эта дѣятельность Московскаго царя была неразрывно связана съ его саномъ и можетъ быть **понимаема, какъ церковно государственное установленіе, выражающее народное воззрѣніе на царя.** И подвигъ строго уставной жизни царя, смиряющагося добровольно передъ церковными требованіями, есть средство снисканія имъ благодати Духа Святаго, при содѣйствіи которой всѣ его рѣшенія въ государственныхъ дѣлахъ будутъ плодомъ мысли и воли, очищенныхъ отъ наслоеній, затуманивающихъ ясность мысли и твердость воли. Именно это возвышеніе надъ земными страстями, это преображеніе плоти и міра черезъ ихъ преодолѣніе и имѣетъ въ виду требованіе строгаго выполненія церковнаго устава, являющаго собой плодъ духовнаго опыта святыхъ отцовъ. Эти качества царя—необходимыя условія успѣшности его дѣянія, **и такимъ образомъ все, дѣлаемое имъ для достиженія ихъ, является условіемъ благополучія и для всего государства.** Такъ въ свѣтѣ православнаго ученія **весь ритуалъ жизни Московскаго царя есть не внѣшняя декоративность, которая можетъ быть, а можетъ и не быть, а есть неразрывная часть его царскихъ обязанностей.**

Обрядовый характеръ Русскаго Православія. Значеніе обрядовъ.

Еще другая черта есть въ Московскомъ строѣ, которая поражала иностранцевъ, посѣщавшихъ Москву въ XVI и XVII столѣтіи, и которая является также характерной чертой Русскаго Православія. Это—церемоніальность и обрядовый характеръ его. На немъ приходится остановиться по двумъ основаніямъ: во-первыхъ, существуетъ мнѣніе, навѣянное протестантизмомъ, что христіанство есть духовная религія, а потому все въ немъ должно носить духовный характеръ (Іоанна IV, 21—24), согласно словамъ Спасителя о томъ, что наступитъ время духовнаго поклоненія Богу, а потому и обряды излишни; во-вторыхъ, въ сужденіи о ненужности обрядовыхъ церемоній упускается изъ виду то значеніе воспитательной стороны политическихъ учрежденій, на которое въ XIX вѣкѣ обратилъ вниманіе Джонъ Стюартъ Милль. Сначала о первомъ вопросѣ. Въ Православіи церковное Богопочтеніе связывается съ опредѣленнымъ мѣ-

стомъ и временемъ. Въ опредѣленные часы дня и ночи бываетъ благовѣстъ, въ опредѣленные часы выходъ царя, въ опредѣленные праздничные дни та или другая церемонія; все установлено съ точностью, и люди призываются жить не по влеченію сердца, а по церковному уставу. Что же призванъ выражать собой этотъ твердо установленный порядокъ церемоніи? Основа обряда въ человѣческой природѣ: человѣкъ не только тѣло и не только духъ, и потому явленія одной природы духовной вовлекаютъ въ участіе другую, чувственную; и наоборотъ — явленія одной природы отражаютъ на себѣ свойства другой. Мы можемъ одухотворять процессы физическіе, напримѣръ, процессомъ зрѣнія видѣть Бога, какъ Онъ открывается въ природѣ, видѣть красоту, цѣлесообразность, законосообразность творенія и черезъ это возноситься къ Творцу; можемъ смотрѣть на икону и возноситься мыслью къ міру горнему; можемъ видѣть въ историческихъ событіяхъ дѣйствія Промысла Божіяго. Наибольшую степень одухотворенія природы мы видимъ въ явленіяхъ Богочеловѣка на землѣ и въ церковныхъ таинствахъ. Спеціально установленныя въ Церкви обрядовыя дѣйствія призваны вызывать въ насъ извѣстныя высокія религіозныя идеи, чувства, при чемъ внѣшнія дѣйствія могутъ лишь намекать на идею, не будучи адэкватны ей. **Цѣль обряда не въ немъ самомъ, а въ томъ религіозномъ чувствѣ, которое онъ выражаетъ.** Той же цѣли служатъ искусства, но разница въ томъ, что та истина и красота, которыя выражаются въ церковномъ обрядѣ, установлены Церковью и призваны не слѣдовать за субъективнымъ и индивидуальнымъ пониманіемъ, а приводить людей къ выражаемымъ ими идеямъ. Выраженіе это предназначено быть общественнымъ, чтобы выразить общность вѣры, чувствованій, стремленій, какъ и всѣ выраженія дѣятельности человѣка отражаютъ на себѣ его общественную природу. Общественное и церковное значеніе обряда въ томъ, что обрядъ выражаетъ религіозно-нравственныя отношенія людей, призванныхъ Богомъ къ внутреннему общенію и единенію между собой. Когда въ церковной церемоніи появляется царь въ своемъ полномъ облаченіи съ наперснымъ крестомъ на груди, то этимъ запечатлѣвается его неразрывная связь съ Церковью и самая идея его власти, установленной Богомъ для служенія Богу земными средствами человѣческой власти для облегченія условій человѣческаго общежитія ради спасенія душъ человѣческихъ. Конечная цѣль обряда—прославленіе Бога.

Обрядъ не можетъ замѣнить нравственной дѣятельности человѣка, ибо онъ даетъ выраженіе другимъ стремленіямъ души. **Въ нравственной дѣятельности человѣкъ стремится осуществить идеалъ, данный въ религіи, и внести лучъ горняго свѣта въ темный хаосъ житейскихъ отношеній;** въ этой дѣятельности участвуетъ воля человѣка, ради торжества правды и добра, и выражется лю-

бовь къ ближнему. **Обрядъ же служитъ для усиленія представленій, созерцанія;** онъ призванъ отвѣтить на наши стремленія къ міру горнему, идеальному, поставить въ непосредственное отношеніе къ Богу, помочь черезъ посредство чувственнаго приблизиться къ міру болѣе высокому. Въ обрядѣ человѣкъ стремится къ обновленію и освященію своей природы черезъ соприкосновеніе съ міромъ небеснымъ, насколько это возможно для ограниченной плотской человѣческой природы. Обрядъ призванъ возгрѣвать чувства человѣка и черезъ это дать большій стимулъ для нравственной дѣятельности, которая сама нуждается въ наличности идеала для своего руководства и не можетъ быть самодовлѣющей, а потому она—сама питается отъ всего того, что приближаетъ къ намъ идеалъ и его ощущеніе. Обрядъ даетъ выраженіе нашихъ стремленій къ Тому Личному Существу, Которое насъ сотворило и Которому мы воздаемъ преданность и любовь; а нравственная дѣятельность даетъ выраженіе нашимъ чувствамъ къ людямъ, братьямъ во Христѣ, черезъ ту любовь къ Богу, которая питается въ дѣйствіяхъ обрядовыхъ.

Обѣ дѣятельности нашли себѣ прототипъ въ Евангельской исторіи. Если Христосъ Спаситель сказалъ о существѣ закона (Мѳ. 22, 40): „Въ сію обою заповѣди весь законъ и пророки висятъ“, т. е. о заповѣди о любви къ Богу и ближнимъ, то Онъ же въ другомъ мѣстѣ (Мѳ. 26, 8—13) сказалъ о женщинѣ, ставшей возливать Ему на голову драгоцѣнное мvро, что соблазнило иныхъ, какъ непроизводительная трата денегъ, могущихъ идти на бѣдность: „Аминь глаголю вамъ: идѣже аще проповѣдано будетъ Евангеліе сіе во всемъ мірѣ, речется и еже сотвори сія, въ память ея“. Обязанность къ ближнимъ не уничтожаетъ обязанностей къ Богу. Обрядъ имѣетъ и учительное, и воспитательное значеніе, ибо служитъ выраженіемъ исповѣдуемыхъ истинъ. И исторія домостроительства нашего спасенія и догматика находятъ выраженіе въ церковныхъ обрядахъ, которые въ наглядной формѣ, дѣйствуя на наши чувства, приводятъ къ проникновенію во вложенную въ нихъ истину. Обрядъ является школой религіозныхъ истинъ съ другимъ методомъ, чѣмъ научное знаніе, дѣйствующимъ непосредственно на чувство, а не на умъ, черезъ наше непосредственное прикосновеніе къ святынѣ. **Если наученіе является главнымъ дѣломъ проповѣди, то дѣломъ обряда является удовлетвореніе нашихъ религіозныхъ чувствъ;** это почитаніе обрядовой стороны однако не должно идти дальше извѣстныхъ границъ, и обрядъ долженъ быть осмысленъ, для того, чтобы не сдѣлаться мертвой формой, закрывающей выражаемую имъ истину. Истина можетъ быть выражена различно, и отъ этого не мѣняетъ своего существа; потому и допустимо различіе въ обрядахъ, что они имѣютъ не самостоятельное самодовлѣющее значеніе, а вспомога-

тельное. Самое развитіе обрядовой стороны въ русскомъ благочестіи лишній разъ подтверждаетъ характеристику Проф. Доброклонскаго, что русскій народъ обратилъ главное вниманіе на практическое выраженіе христіанства. **Выраженіемъ нравственной стороны его было нищелюбіе, любовь къ бѣднымъ и странникамъ.** И опять эти стороны христіанства **запечатлѣны въ томъ санѣ, который является воплощеніемъ народнаго идеала, царѣ— Божіемъ помазанникѣ, призванномъ стяжать благодать Духа Святаго на управленіе царствомъ, и публично свидѣтельствовать свое исповѣданіе практическаго христіанства исполненіемъ его нравственныхъ требованій и участіемъ въ тѣхъ чувствахъ, которыя вызываетъ въ вѣрующихъ Творецъ и Искупитель человѣчества.** Если частный домъ въ XVI и XVII вѣкѣ представлялъ изъ себя продолженіе храма, то **тѣ публичные царскіе выходы являлись продолженіемъ священнодѣйственныхъ церковныхъ церемоній въ храмѣ; многія изъ нихъ прекратились только тогда, когда, подъ вліяніемъ протестантскаго возрѣнія на ненужность обряда, послѣдній былъ осмѣянъ публично и на смѣну этихъ выходовъ явилась пародія всешутѣйшаго патріарха и всепьяннѣйшаго собора, въ которомъ царь Петръ игралъ шутовскую роль діакона,** какъ того сана, къ которому пріурочивалось положеніе царя въ Церкви. Это учрежденіе существовало, какъ особая организація, десятки лѣтъ и призвано было вытравлять изъ чувствъ народа привязанность къ обрядамъ, наглядно выставляя обрядъ, какъ бутафорію и какъ ненужную комедію. Прекратилось дѣйство страшнаго суда, происходившее въ Воскресенье передъ масляницей, прекратилось съ Патріаршествомъ и шествіе Патріарха на осляти въ Вербное воскресеніе; прекратилось самое право печалованія Патріарховъ послѣ того, какъ Петръ сказалъ Патріарху Адріану, обратившемуся съ просьбой къ нему въ рукахъ съ образомъ Божіей Матери, что онъ Ее любитъ больше еще, чѣмъ Патріархъ, и „чтобы тотъ не совался не въ свои дѣла". Прекратилось и поученіе Патріарха царю передъ коронованіемъ. **Такъ съ царской власти постепенно снимался тотъ ореолъ причастности къ горнему міру, которую свидѣтельствовали Московскіе цари въ своихъ установленіяхъ.** Это были тѣ дѣйствія расцерковленія государства и въ частности царской власти, которымъ начало было положено въ половинѣ XVII вѣка царемъ Алексѣемъ Михайловичемъ или вѣрнѣе черезъ него его ближайшимъ боярскимъ окруженіемъ. Съ этимъ расцерковленіемъ государства и вступилъ въ борьбу Патріархъ Никонъ, принесшій въ жертву этому всѣ свои гигантскія, данныя ему отъ Бога дарованія. Мы увидимъ, что его борьба носила тотъ характеръ, который именно предписывался Словомъ Божіимъ

Расцерковленіе государства при Петрѣ I.

и Православной Церковью Архипастырямъ, и что характеристика его дѣяній, начатая его злѣйшимъ противникомъ и безнравственнѣйшимъ человѣкомъ—Паисіемъ Лигаридомъ, легла въ основу дальнѣйшихъ сужденій о немъ, продолженная Петромъ и Ѳеофаномъ Прокоповичемъ, пропитанная чисто протестантской реакціей противъ несуществовавшаго у насъ папизма, слѣпо заимствованной изъ совершенно другихъ условій борьбы и изъ чуждаго идейнаго источника. Характеристика эта, продолженная XVIII вѣкомъ—вѣкомъ Вольтеріанскаго вольнодумства и наконецъ историками XIX вѣка и начала XX, исходившая изъ неправильной юридической конструкціи императорской власти, не отличающей ее отъ власти Римскаго императора pontifex maximus, требуетъ коренного пересмотра не только въ виду засоренности источника, изъ котораго заимствовалось мѣрило сужденія и факты жизни, но и потому, что до сихъ поръ не выслушанъ самъ подсудимый, который достаточно подробно объяснилъ свои воззрѣнія въ сочиненіи, доселѣ не напечатанномъ на русскомъ языкѣ. Оно лежитъ въ Воскресенскомъ монастырѣ въ видѣ рукописи, гдѣ его видѣлъ Кіевскій Митрополитъ Антоній, но передъ нами находится въ англійскомъ печатномъ изданіи, представляющемъ I томъ сочиненія William Palmer'a „The Patriarch and the tsar".

Оцѣнка Московскаго государственнаго строя съ политико-воспитательной точки зрѣнія. Джонъ Стюартъ Милль.

Возвращаясь къ установленію Московскаго строя, направленному къ публичному выявленію церковнаго міросозерцанія, обратимъ вниманіе на то, что эти церковныя церемоніи и царскіе выходы являлись стимуломъ распространенія и укрѣпленія церковнаго міросозерцанія и въ то же время залогомъ крѣпости самаго государственнаго строя.

Воспитательно - политическое значеніе Московскаго государственнаго строя.

Если мы не отказываемся отъ мысли, что Христіанство является лучшей поддержкой государственныхъ основъ, которыя оно освящаетъ и укрѣпляетъ (а отъ этого отказаться невозможно, ибо всякое исповѣданіе дѣлаетъ изъ человѣка и изъ народа то, что онъ есть), то мы оцѣнимъ этотъ строй и съ точки зрѣнія его воспитательнаго значенія. Вотъ что говоритъ Джонъ Стюартъ Милль въ своемъ сочиненіи „Du Gouvenement répresentatif", p. 41.[31]).

[31]) „Такъ какъ первый элементъ хорошаго правительства суть добродѣтель и разумъ живыхъ существъ, составляющихъ общество, то самая важная заслуга правительства—развивать добродѣтель и разумъ самого народа. Первый вопросъ по отношенію ко всякому политическому учрежденію, въ какой степени оно стремится развивать у членовъ общества различныя моральныя или интелектуальныя качества или, скорѣе, качества моральныя, интелектуальныя и дѣятельныя. Правительство, которое наилучшимъ образомъ выполняетъ это условіе, есть, повидимому, лучшее во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Мы мо-

„Le premier élément de bon gouvernement étant la vertu et l'intelligence des êtres humains qui composent la communauté, le mérite le plus important que puisse posséder un gouvernement, c'est développer la vertu et l'intelligence du peuple lui même. La première question à l'égard de toute institution politique est de savoir à quel point elle tend à développer chez les membres de la communauté les différentes qualités morales ou intellectuelles ou plutôt les qualités morales, intellectueles et actives. Le gouvernement qui remplit le mieux cette condition, est apparemment le meilleur sous tous les autres rapports.. Nous pouvons donc regarder comme un critérium de ce que vaut un gouvernement, la mesure dans lequel il tend à accroitre la dose de bonne qualité des gouvernés, collectivement et individuellement; puisque sans parler de leur bien-être qui est l'objet principal du gouvernement leurs bonnes qualités fournissent la force motrice qui fait marcher la machine". А въ другомъ мѣстѣ [32]) (p. 45): „On aperçoit le double mérite dont est susceptible tout ensemble d'institutions politiques. L'un consiste dans la manière dont les institutions favorisent le progrés intellectuel de la communauté, l'autre consiste dans la perfection avec laquelle les institutions organisent la valeur morale, intellectuelle et active, qui existe déjá, de façon à lui donner le plus d'action possible sur les affaires publiques. On doit juger un gouvernement par son action sur les choses, par ce qu'il fait des citoyens et par ce qu'il fait avec eux, par sa tendance à améliorer ou à déteriorer les hommes eux mêmes, et par le mérite ou le vice des oeuvres qu'il accomplit, soit pour eux, soit avec eux. Le gouvernement est à la fois une grande influence agissant sur l'esprit humain et un ensemble de conbinaisons organisées pour les affaires publiques. Dans

---

жемъ поэтому разсматривать какъ критерій оцѣнки правительства, мѣру, въ которой оно стремится увеличивать хорошія качества управляемыхъ, коллективно или индивидуально, такъ какъ, не говоря объ ихъ благосостояніи, которое есть главная цѣль правительства, ихъ хорошія качества доставляютъ движущую силу, приводящую машину въ движеніе".

[32]) „Вся совокупность политическихъ учрежденій можетъ имѣть двойное значеніе. Первое касается содѣйствія интелектуальному прогрессу общества, второе касается совершенствованія въ дѣлѣ организаціи этими учрежденіями уже существующихъ цѣнностей моральныхъ, интелектуальныхъ и активныхъ въ томъ смыслѣ, чтобы дать имъ наибольшее воздѣйствіе на общественныя дѣла. Должно расцѣнивать правленіе по его вліянію на вещи, по тому, что оно дѣлаетъ изъ гражданъ, и по тому, что оно дѣлаетъ съ ними, по его тенденціи улучшать или ухудшать самихъ людей, и по заслугамъ и недостаткамъ трудовъ, или совершенныхъ для гражданъ или съ гражданами. Правительство является одновременно и огромнымъ вліятельнымъ факторомъ, воздѣйствующимъ на духъ людей, и организаціей для общественныхъ дѣлъ. Въ первомъ случаѣ его благодѣтельное вліяніе косвенно, хотя и не менѣе дѣйственно, тогда какъ вредное вліяніе можетъ быть непосредственнымъ, прямымъ".

le premier cas, son action bienfaisante est éminnement indirecte quoiqu'elle n'en soit pas moins vitale, tandis que son action nuisible peut être directe". Мы имѣемъ въ виду именно первое значеніе правительства, какъ воспитательной силы; государство, стремившееся къ оцерковленію, давало публично примѣръ уваженія къ Церкви, какъ позже государство, стремившееся поставить интересы земные выше интересовъ Церкви, поставило ее въ разрядъ своихъ подчиненныхъ учрежденій и осмѣяло ея обряды.

Выше цитированныя слова знаменитаго позитивиста XIX вѣка мы привели для того, чтобы показать, какъ Московскій государственный строй, положившій въ основу свою „едино на потребу", можетъ и съ утилитарной точки зрѣнія быть оцѣненъ, какъ великая историческая цѣнность, ибо онъ въ полной мѣрѣ удовлетворялъ требованіямъ лучшаго правительства — стараться воспитать своихъ гражданъ и показывать значеніе тѣхъ высшихъ цѣлей, служить которымъ онъ считалъ себя предназначеннымъ — прежде всего охранять Православіе, какъ идею, животворящую жизнь государства, и давать въ государствѣ положеніе Церкви, соотвѣтствующее высотѣ ея цѣли—спасенія человѣческихъ душъ.

Обрядъ пещного дѣйствія. Смыслъ его прекращенія.

Въ смыслѣ идейнаго перелома, начавшагося въ половинѣ XVII вѣка, интересенъ одинъ обрядъ, который былъ введенъ при царѣ Михаилѣ Ѳеодоровичѣ и потомъ отмѣненъ при царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ; обрядъ этотъ иллюстрировалъ ограниченность полномочій государственной власти и требованіе подчиняться Богу болѣе, нежели людямъ. Мы разумѣемъ пещное дѣйство. Оно записано въ церковныхъ выходахъ впервые 22 декабря 1633 года (еще записано при Михаилѣ 22 дек. 1634 г., 18 дек. 1636 г,, 17 дек. 1637 г., 26 дек. 1638 и 15 дек. 1639 г.). Оно описано въ V томѣ Пальмерова сочиненія на 753—760 стр., при чемъ Пальмеръ замѣчаетъ, что оно прекратилось еще при царѣ Алексѣѣ, когда дѣйствительность заняла мѣсто представленія.

Послѣ изданія Уложенія 1649 г. можно наблюдать расширеніе юрисдикціи Монастырскаго Приказа на основѣ его постановленій и нарушенія царемъ его обѣта уважать церковные каноны. „Nicon in his retirement at Voskresensk and still more in his exile and imprisonment in the Therapontoff and Kyrilloff monasteries, was spiritually in the Babylonian furnace" [33]) (760 стр.). Воспроизводилась въ Воскресенье передъ Рождествомъ въ Московскомъ Соборѣ и въ Новгородскомъ исторія трехъ еврейскихъ отроковъ, отказавшихся поклониться золотому изображенію Навуходоносора и брошен-

---

[33]) „Никонъ въ своемъ удаленіи въ Воскресенскомъ монастырѣ и еще болѣе въ своемъ изгнаніи и заключеніи въ Ѳерапонтовскомъ и потомъ въ Кирилловскомъ монастырѣ духовно былъ въ Вавилонской печи".

ныхъ за это въ огненную печь. Церемонія происходила такъ: трое юношей, изображающихъ еврейскихъ отроковъ, облачаются въ выходную одежду и отправляются къ Епископу въ Крестовую Палату передъ вечерней и полунощницей и оттуда идутъ въ соборъ, предшествуя ему. Во время 7-го гимна каноновъ за утреней (посреди церкви стоитъ печь, окруженная свѣтильниками), когда они начинаютъ 7-ой стихъ: „Три отрока",... руководитель юношей беретъ благословеніе и проситъ Епископа благословить ихъ идти на мѣсто, для нихъ приготовленное. Онъ идетъ затѣмъ въ алтарь и, связывая юношей, передаетъ ихъ черезъ сѣверную боковую дверь халдеямъ вести ихъ предъ Епископское мѣсто. Но прежде халдеи указываютъ на печь и говорятъ: „Вы, дѣти Царя (Царя Небеснаго, Который выше царей земныхъ), видите эту горящую печь? Она приготовлена для васъ, чтобы мучить васъ". Ананія: „Мы видимъ и не боимся. Онъ можетъ освободить насъ изъ нея". Азарія: „И Онъ освободитъ насъ отъ вашихъ рукъ". Мисаилъ: „И эта печь не будетъ намъ мукой, но для васъ она будетъ хулой и опроверженіемъ". Затѣмъ халдеи ведутъ ихъ къ Епископскому мѣсту, и они поютъ: „Поспѣши намъ помочь, ибо Ты можешь, если захочешь". Протодіаконъ зажигаетъ въ алтарѣ три свѣтильника для отроковъ и стоитъ въ царскихъ дверяхъ. И, когда они поютъ послѣднюю стадію, онъ входитъ съ тремя свѣчами и беретъ благословеніе у Епископа; когда воздадутъ почесть Епископу, руководитель ихъ развязываетъ, и Ананія идетъ за благословеніемъ, и Епископъ благословляетъ его, даетъ ему свѣчу и также Азаріи и Мисаилу. Всѣ трое поклоняются Епископу. Затѣмъ первый халдей говоритъ: „Это трое дѣтей Царя?" Отвѣтъ: „Да". Первый халдей: „и они не повинуются приказамъ нашего царя?" Второй: „Они не повинуются". Первый: „И они не поклоняются золотому изображенію?" Второй: „Они не поклоняются". Первый: „Тогда мы ихъ бросимъ въ печь". Второй: „И сожжемъ ихъ". Первый халдей беретъ Ананію за правую руку, а второй за лѣвую и ведутъ его съ достоинствомъ въ печь. Въ томъ же порядкѣ ведутъ въ печь и другихъ отроковъ, послѣ чего халдеи запираютъ печь. Приносится жаровня съ пылающими углями. Протодіаконъ поклоняется трижды иконамъ, и Епископъ благословляетъ его кликать 7-ой и 8-ой гимны канона трехъ отроковъ. Три отрока поютъ въ печи то же. Халдеи берутъ трубки съ пучками сѣна и зажженными свѣчами и ходятъ вокругъ печи съ угрозами. Когда протодіаконъ произноситъ послѣднюю часть 7-го гимна: „И пламя подымаютъ надъ печью", а юноши поютъ стихи, ключарь выходитъ изъ правой боковой двери къ Епископу и проситъ его благословить Ангела Господня войти въ печь. Діаконъ беретъ отъ халдея трубки съ пучками и огнемъ, который долженъ сжечь халдеевъ. И, когда юноши кончаютъ пѣніе, діаконъ восклицаетъ: „И Ангелъ Господень

спустился съ отроками въ печь и удалилъ изъ печи огненное пламя". Халдеи, стоя по объимъ сторонамъ, держатъ надъ головами пальмовыя вѣтки, лиственнымъ концомъ по направленію къ алтарю. И когда діаконъ восклицаетъ: „Какъ освѣжающая прохлада", Ангелъ Господень входитъ въ печь къ отрокамъ съ великимъ громомъ; халдеи падаютъ лицомъ на землю, а діаконы поджигаютъ ихъ, какъ бы олицетворяя Ангела (757 стр.). Юноши зажигаютъ отъ Ангела свои свѣчи, и ключарь поднимаетъ Ангела кверху. Отроки поютъ: „Ангелъ Господень..." Халдеи встаютъ, снимаютъ свои колпаки и между ними происходитъ діалогъ: Первый: „Товарищъ". Второй: „Что"? Первый: „Ты видишь?" Второй: „Вижу". Первый: „Тамъ было три, а теперь четыре, и четвертый чрезвычайно страшный подобно Сыну Божію". Второй: „Когда онъ влетѣлъ, онъ побѣдилъ насъ". Подъяки даютъ халдеямъ большія свѣчи каждому по одной, и они берутъ ихъ, склоняя головы на корточкахъ. И когда три отрока кончили пѣть, протодіаконъ восклицаетъ: „Когда эти трое"... И они поютъ этотъ стихъ, смотря на Ангела; они трижды ему поклоняются, и трижды совершаютъ кругъ въ печи. Затѣмъ протодіаконъ восклицаетъ: „Благословенъ Богъ отецъ нашихъ", и отроки поютъ то же; Ангелъ поднимается немного надъ ними, осѣняя ихъ, и они заканчиваютъ 7 и 8 гимны. Затѣмъ Ангелъ снова спускается въ печь съ громомъ, и халдеи падаютъ на колѣни. Отроки поютъ: „О, Ананія, Азарія и Мисаилъ", и поютъ и восхваляютъ Ангела. Послѣ пѣнія „Хвалимъ, благословимъ и покланяемся" они смотрятъ на Ангела и воздаютъ ему почести. Когда они поютъ: „Благослови, Боже отецъ нашихъ", Ангелъ поднимается. Первый халдей беретъ благословеніе позвать Ананію и идетъ въ печь; открывъ двери, онъ стоитъ тамъ безъ колпака и восклицаетъ: „Ананія, выходи изъ печи;" второй халдей: „Идите, ни огонь, ни солома, ни смола не касаются васъ". Первый: „Мы думали сжечь васъ, но мы сами сожжены". Ананій выходитъ, халдеи берутъ его почтительно подъ руки и ведутъ къ Епископскому мѣсту. Первый халдей говоритъ: „Иди, ты сынъ Царя (Небеснаго)." Также выводятся другіе. Епископъ призываетъ къ себѣ церковныя власти, бояръ, воеводъ и приказныхъ людей, и, стоя на низшей ступени своего мѣста, онъ говоритъ **многолѣтіе за царя и царицу** и за Патріарха; оба хора поютъ по очереди многолѣтіе. Затѣмъ бояре, воеводы и духовныя власти говорятъ многолѣтіе за царя и за Патріарха передъ Епископомъ, и оно повторяется обоими хорами. Подъяки поютъ Епископу: Εἰς πολλὰ ἔτι δέσποτα (Исполла эти деспота).

Такъ заканчивается дѣйство, и продолжается и оканчивается утреня. Но отроки появляются вновь и во время чтенія Евангелія пребываютъ въ печи. Послѣ утрени они идутъ къ Епископу. Послѣ утрени печь уносится, ставится снова амвонъ. Ангела убираютъ туда, откуда его взяли. Отроки и халдеи ведутъ Епископа въ Соборъ къ литургіи, а потомъ

вновь его провожаютъ въ его помѣщеніе, гдѣ обѣдаютъ вмѣстѣ съ духовными властями и боярами и получаютъ подарки. За обѣдомъ пьется здравіе царя; Патріархъ отпускаетъ духовныя власти, а юноши и халдеи провожаютъ Епископа и бояръ изъ столовой въ Крестовую Палату его келій и, выходя въ вестибюль, разоблачаются. Патріархъ всѣхъ отпускаетъ. Не требуетъ поясненія идея этой церемоніи, воздающая почетъ царю, но напоминающая, **что почетъ, обязательный для него находитъ себѣ границу въ почетѣ, воздаваемомъ Богу.**

Запутанность церковно-государственныхъ отношеній въ практикѣ Московскаго государства. Объ отстаиваніи церковной самостоятельности.

Означенный способъ образнаго выраженія своихъ идей очень типиченъ для Московскаго государства и является дополнительнымъ доказательствомъ признанія принципіальнаго различія двухъ порядковъ церковнаго и государственнаго. Но въ практикѣ жизни они дѣйствительно настолько смѣшивались, что въ отдѣльныхъ случаяхъ безъ аналитическаго разбора легко было смѣшивать акты церковные съ актами государственными. Мы говорили уже, что въ актахъ церковной власти, въ церковномъ законодательствѣ принимали участіе царь и Боярская Дума, равно въ актахъ гражданскаго законодательства участвовали въ Боярской Думѣ, въ Земскихъ Соборахъ или Освященный Соборъ, или Патріархъ съ Архіереями, или одинъ Патріархъ. Однако, участіе органовъ одной власти въ актахъ, принадлежащихъ по существу актамъ другой власти, вполнѣ соотвѣтствуетъ теоріи симфоніи властей, поскольку она призываетъ обѣ власти къ гармоничному дѣйствію, т. е. призываетъ власть государственную считаться съ законными правами органовъ власти церковной въ своихъ дѣяніяхъ, а власть церковную въ своихъ дѣяніяхъ считаться съ законными правами органовъ власти государственной. При стремленіи государства къ оцерковленію это смѣшеніе могло быть вовсе неощутимымъ, но въ моменты разногласій верховныхъ органовъ Церкви и государства эта особенность двухъ союзовъ выявлялась рельефнѣе. Такъ было, когда Митрополитъ Геронтій отъѣхалъ въ Симоновъ монастырь въ виду того, что Иванъ III вступилъ съ нимъ въ споръ о хожденіи посолонь и настаивалъ на выполненіи порядка по его указанію. Митрополитъ вернулся на каѳедру, когда великій князь III подчинился его толкованію, ибо это касалось сферы чисто церковной, въ которой рѣшеніе принадлежало власти церковной. Предвосхищая наше изслѣдованіе о Никонѣ, скажемъ, что такъ было и при Никонѣ, когда онъ отстаивалъ то, чтобы государственное законодательство не шло въ разрѣзъ съ церковнымъ, какъ того и требовала теорія симфоніи, бывшая оффиціальнымъ исповѣданіемъ, занесеннымъ въ Кормчую еще до Патріарха Никона. Вѣдь, Патрі-

архъ Никонъ, настаивая на самостоятельности церковнаго союза, который долженъ рѣшить свои дѣла по собственнымъ правиламъ и принципамъ, не настаивалъ на полной независимости Церкви отъ государства и, когда былъ Патріархомъ, всегда призывалъ царя къ сотрудничеству съ нимъ въ церковныхъ дѣлахъ, но онъ категорически отказался признавать за царемъ право выступать въ церковныхъ дѣлахъ самостоятельно, не считаясь ни съ церковными правилами, ни съ Патріархомъ, на обязаности коего прежде всего лежало хранить ихъ неприкосновенность. Примѣровъ его совмѣстной дѣятельности съ царемъ въ церковныхъ дѣлахъ не мало; она протекала совмѣстно во все то время, пока боярская партія не взяла верхъ и не настояла на томъ, чтобы царь пересталъ считаться съ Патріархомъ Никономъ въ церковныхъ дѣлахъ. Этотъ моментъ начался тогда, когда эта партія стала давать на практикѣ силу пріостановленнымъ царемъ постановленіямъ Уложенія о Монастырскомъ Приказѣ и, пользуясь неясностями его постановленій, вторгаться въ ту сферу церковнаго правленія, которую никакъ нельзя считать делегированной Церкви отъ государства, и которая составляетъ неотъемлемую принадлежность Церкви jure divino, напримѣръ, назначеніе пастырей, игуменовъ, архимандритовъ безъ всякаго сношенія съ церковной властью. Никонъ считалъ царя связаннымъ заповѣдями не только въ личныхъ отношеніяхъ, но и тамъ, гдѣ онъ выступалъ, какъ царь, законодателемъ и правителемъ. До наступленія роковой эпохи самъ царь Алексѣй Михайловичъ отвергалъ возможность такого вторженія. Такъ, когда онъ узналъ по смерти Патріарха Іосифа, что тотъ послѣдніе годы жизни говорилъ „перемѣнить меня, скинуть меня хотятъ; а буде и не оставятъ я самъ за соромъ объ отставкѣ стану бить челомъ“, то царь Алексѣй Михайловичъ заявилъ, что ему „и подумать было бы страшно устранить Патріарха отъ престола. Хотя бы и еретичества держался, то какъ можно отставить его безъ вашего Собора“. А когда одинъ запрещенный Патріархомъ Никономъ діаконъ просилъ царя въ 1657 г. дозволить ему служеніе, то царь сказалъ: „Боюсь, что Патріархъ Никонъ отдастъ мнѣ свой посохъ и скажетъ: возьми его и паси монаховъ и священниковъ; я не прекословлю твоей власти надъ вельможами и народомъ; зачѣмъ же ты ставишь мнѣ препятствія въ отношеніи къ монахамъ и священникамъ“. Никонъ не признавалъ за Церковью другого права, какъ протестъ противъ злоупотребленія свѣтской власти. Онъ писалъ Стрешневу: „Намъ Архіереямъ и прочимъ священнаго чина довольно есть на отомщеніе лаятелямъ нашимъ Божественнаго отмщенія“.

Въ какой мѣрѣ Никонъ защищалъ церковную самостоятельность.

Перемѣна въ царѣ Алексѣѣ Михайловичѣ, вызвавшая протестъ Никона.

Такое вторженіе въ церковную сферу въ смыслѣ самостоятельнаго распоряженія въ ней, помимо наличнаго Патріарха, стало особенно сильно въ концѣ пятидесятыхъ годовъ XVII столѣтія, когда царь Алексѣй Михайловичъ подпалъ подъ вліяніе боярской партіи изъ родственниковъ жены, а затѣмъ всецѣло усвоилъ точку зрѣнія Паисія Лигарида, явившагося представителемъ идей самаго беззастѣнчиваго теоретическаго цезарепапизма, встрѣчавшагося особенно въ послѣдніе вѣка Византіи, какъ мы видѣли на примѣрѣ Вальсамона, Димитрія Хомитина и другихъ.

Историческая почва для этой перемѣны.

Для тѣхъ, кто игнорировалъ каноны и ученіе самой Церкви о ея полномочіяхъ, и для людей, безсильно склоняющихся передъ фактами, или извлекавшихъ выгоды изъ своего человѣкоугодничества, почву для построенія такой теоріи на Руси могла дать дѣйствительность жизни послѣ половины 15 вѣка, когда Русская Іерархія, съ уничтоженіемъ своей зависимости отъ иноземнаго Патріарха, подпала зависимости отъ своего государя, а съ другой стороны государь, великій князь Василій Васильевичъ, на дѣлѣ оказался лучшимъ хранителемъ Православія, чѣмъ Іерархія (Мы разумѣемъ то обстоятельство, что именно государь Василій II отстоялъ незыблемость Православія при Митрополитѣ Исидорѣ, а не Іерархія). Мало того, паденіе Византіи сдѣлало русскаго государя единымъ православнымъ царемъ во Вселенной и черезъ это единственнымъ центромъ и опорой для всѣхъ православныхъ, находящихся подъ агарянскимъ игомъ.

Послѣднюю точку зрѣнія проводили въ своихъ посланіяхъ и рѣчахъ всѣ восточные Патріархи, обращавшіеся къ Москвѣ за денежной помощью и поддержкой. Равнымъ образомъ на Руси, въ виду полной переплетенности государственныхъ и церковныхъ отношеній, при наличіи строго церковнаго направленія въ постановкѣ института царской власти, носители которой были свѣдущи въ церковныхъ вопросахъ не меньше Архіереевъ, при отсутствіи законодательнаго распредѣленія полномочій между царемъ и Патріархомъ, при отсутствіи теоретическаго анализа этихъ отношеній, вполнѣ естественно, что и во времена Алексѣя Михайловича могло быть на лицо теченіе, которое ставило царя во главѣ не только государства, но и Церкви. Естественно, что, когда на Патріарха Никона явилось недовольство, сначала среди Московскихъ протоіереевъ, а потомъ и среди распропагандированныхъ ими массъ, недовольство церковной реформой Патріарха Никона, эти недовольные сконцентрировали свое вниманіе на царѣ, ища въ немъ опоры противъ церковныхъ нововведеній и съ этой цѣлью давали ему въ Церкви значеніе, какого Церковь ему не предоставляла.

Гипертрофія въ опредѣленіи значенія царской власти въ церковныхъ дѣлахъ у первыхъ расколоучителей.

Дѣйствительно, въ сочиненіяхъ первыхъ расколоучителей мы встрѣчаемъ стремленіе съ одной стороны возвысить царя надъ Патріархомъ въ церковныхъ дѣлахъ, а съ другой стороны внушить, что будто самъ Патріархъ Никонъ возгордился на царскій чинъ и власть. Не можемъ не замѣтить, что послѣднее утвержденіе совершенно не обоснованно, и является лишь одной изъ многочисленныхъ клеветъ, которымъ подвергается Патріархъ Никонъ въ теченіе жизни и послѣ смерти, и которыя постепенно устраняются историческими изслѣдованіями. Такъ попытки клеветъ, относящихся къ самой личности Патріарха Никона, идущихъ со стороны расколоучителей, устранены изслѣдованіями проф. Субботина. Что касается того вліянія, которое приписывается Патріарху Никону въ дѣлѣ исправленія церковныхъ книгъ, то изслѣдованія проф. Каптерева даютъ основаніе думать, что главнымъ иниціаторомъ и вдохновителемъ этой реформы былъ самъ царь и его духовникъ Стефанъ Вонифатьевъ, а не Патріархъ Никонъ. Мы изложимъ собственное ученіе Никона о царской власти и увидимъ, что оно было лишь углубленіемъ того представленія о царской власти, которое лежало въ основѣ русскихъ придворныхъ церемоній и сочиненій духовной литературы XVI вѣка и базировалось на православномъ ученіи о смиреніи передъ Церковью. Оно—одновременно было и протестомъ противъ цезарепапистскаго уклона въ пониманіи царской власти, основывавшемся отчасти на видимости фактовъ исторіи послѣ половины XV вѣка, отчасти на наслѣдованіи этихъ идей изъ Византіи послѣднихъ вѣковъ; ученіе Никона было и стремленіемъ поставить царскую власть по отношенію къ Церкви на основу, данную Св. Іоанномъ Златоустомъ, Св. Папой Григоріемъ Двоесловомъ, Св. Максимомъ Исповѣдникомъ, Св. Іоанномъ Дамаскиномъ и Св. Ѳеодоромъ Студитомъ.

О взаимной переплетенности церковно-государственныхъ отношеній въ Московскомъ государствѣ.

Что въ дѣйствительности отношенія Церкви и государства были переплетены до крайности, это вѣрно. Съ одной стороны царь и Боярская Дума привлекались къ дѣятельности Освященнаго Собора, съ другой стороны Освященный Соборъ участвовалъ въ дѣятельности высшихъ государственныхъ учрежденій, Боярской Думы и Земскаго Собора. Мало того, Патріархи и Архіереи были крупнѣйшими землевладѣльцами и, въ качествѣ таковыхъ, имѣли полномочія отъ государства судебно-административнаго характера, финансового и полицейскаго надъ населеніемъ, живущимъ на этихъ земляхъ. Наконецъ, Патріархъ и Архіереи вели церковное управленіе черезъ своихъ бояръ, дьяковъ, чиновниковъ, которые со времени Стоглаваго Собора не могли назначаться и увольняться безъ

согласія государя и были людьми свѣтскими; всѣ отчеты по церковному управленію поступали государю. Государь въ свою очередь выступалъ съ чисто пастырскими указами къ воеводамъ съ обязательствомъ представить донесенія въ Государственный приказъ; наконецъ не мала была роль государя и по участію въ соборной дѣятельности, какъ по созыву, такъ и по участію въ Соборахъ, и по приведенію въ исполненіе ихъ рѣшеній. Все это нисколько не противорѣчитъ теоріи симфоніи, поскольку органы государственной и церковной власти согласовались въ дѣйствіяхъ между собой, какъ въ сферѣ церковной, такъ и въ сферѣ государственной, и поскольку каждая изъ нихъ въ своей сферѣ являлась рѣшающимъ факторомъ.

Пониманіе царской власти у расколоучителей.

Отзвуки цезарепапистской теоріи у расколоучителей. Іоаннъ Нероновъ, дьякъ Өеодоръ.

— Но при разногласіи верховныхъ органовъ въ церковной сферѣ или при желаніи создать это разногласіе, выплывало выщеуказанное нами цезарепапистское теченіе со стороны круговъ, выступавшихъ противъ Патріарха. Мы приведемъ показанія расколоучителей, взывавшихъ къ царю Алексѣю Михайловичу противъ Патріарха Никона. Такъ на Соборѣ 1653 г. **Нероновъ** говорилъ Патріарху Никону; „Достоитъ поистинѣ и благочестивому царю быти на семъ Соборѣ; понеже дѣло великое, Божіе и его государево, и общее всѣхъ православныхъ христіанъ; а ими благочестивыми и православными цари всякъ глаголъ вѣренъ бываетъ... Безъ нихъ же, благочестивыхъ государей, не состоится ничтоже; и вселенстіи седмъ Соборовъ благочестивыхъ царей имѣли и въ пособіе и въ помощь призывали съ моленіемъ, понеже ихъ помощью и совѣтомъ вѣра христіанская утвердися. И нынѣ тако же симъ благочестивымъ нашимъ государемъ царемъ всякая истина утверждается и правовѣріе и въ русскомъ его государствѣ яко солнце сіяетъ". Убѣждая царя созвать Соборъ, Нероновъ ему говоритъ: „Тебѣ же государю, яко превеликому столпу ту предсѣдѣти и всѣхъ зрѣти". **Діаконъ Өеодоръ** приглашалъ царя быть судьей между старовѣрами и нововводителями: „Аще не собереши государь всѣхъ насъ во едино, кои стоятъ за старое и кои за новое, и обоихъ странъ словесъ самъ не услышиши, не познаешь, государь, истины. Егда будетъ праведный между нами судья— или ты самъ, христіанская наша надежда, или кто вѣрный твой царевъ слуга въ тебе мѣсто, аще мы передъ твоимъ царскимъ лицомъ недостойны стати: тогда сіи святіи себѣ оправятъ и лесть прогонятъ отъ Церкви дале, да паки чиста явится церковная нива отъ соблазнъ".

27 февраля 1654 г. **Нероновъ** писалъ царю: „Припадая моля твое благородіе, о равноапостольне, послушати изво-

ли въ сокрушеніи сердца вопіяющаго ти и слезный источникъ проливающаго ти государю, и яко Богу по Бозѣ прибѣгающаго къ державѣ твоей... О благочестивый царю, иже во истину по Бозѣ бози".

Въ матеріалахъ по исторіи раскола Субботина помѣщены еще другія письма Неронова, между прочимъ, гдѣ онъ хлопочетъ о помилованіи сосланныхъ протопоповъ Аввакума, Даніила Костромского и Логгина Муромскаго въ силу осужденія соборнымъ судомъ. Въ одномъ изъ нихъ онъ пишетъ царю: „Ей, благочестивый царю, мнитъ ми ся сице, яко подобенъ еси Милостивому Спасителю нашему Богу: якоже бо той, попущая человѣкомъ искушатися напастьми, даже искуснѣйшихъ сотворити: тако и тебѣ, великому государю, изволися во время сіе попустити, даже сами познаются и искусни явятся. Сего ради припадаю къ державѣ твоей, самодержецъ! О благочестивый царю, устави, молю, бурю, смущающую Церковь! Паче бо сія настоящія брани и сыны церковные погубляющая: аще бо сія брань не уставлена будетъ и Церквамъ миръ не преданъ будетъ, крѣпости не будетъ имѣти быти хотящая брань, но за премногое прогнѣваніе Владыки нашего Бога велія погибель и тщета будетъ. О, чадо свѣту и сыну воскресенія! Не остави насъ и даждь намъ помощь отъ печали. А егда изволи Господь Богъ воспріяти тебѣ царствіе, паче просія и Церкви пріятъ свою лѣпоту и единогласное пѣніе и всякое благочиніе строяшеся тобою государемъ".

Священникъ Лазарь училъ о Божественной власти царя такъ: „Якоже отстоитъ небо отъ земли, и солнце выше луны и больше свѣтомъ есть: сице и царская Божественная власть вышши и больше прочихъ властей". Гдѣ нѣтъ царя, тамъ, по мнѣнію Лазаря, царствуетъ Антихристъ. „Егда въ Римѣ, говоритъ онъ, духовный человѣкъ — папа восхити на ся царскую Божію власть, и оттолѣ Антихристово властительство есть въ Римѣ. Сице бо и о Царьградѣ: яко Божія царскія власти не имѣютъ".

Инокъ Авраамій. Инокъ Авраамій писалъ царю: „Вся тягота церковная нынѣ на твоей выѣ виситъ; а на властей нынѣ ни на которыхъ нечево смотрѣть—времени служатъ, а на передъ не озираются бѣдные пастуси". Въ томъ же духѣ высказывался цареугоднический Соборъ 1660 года (названный Никономъ жидовской синагогой), который уже дѣйствовалъ въ то время, когда царь, при наличности живого Патріарха, созвалъ по своей инициативѣ Соборъ:

Соборъ 1660 г. о правахъ царя въ Церкви. „Ему же царю Свою Церковь Господь преда, и законы ея поучатися день и нощь научи на устроеніе и возрожденіе сущимъ подъ рукою людямъ... Царь Боговѣнчанный, паче же благочестивый, православный и христолюбивый есть благочинный

раздаватель чина; ему, яко благочинному чина раздателю, о благочиніи церковномъ, о боголѣпномъ Православныя Церкве апостольскія благостроеніи же опасно пещися и тщатися всегда подобаетъ. Оному царю, яко общему всѣхъ благу, не точію о благочиніи церковномъ тщатися, и опасное о благолѣпномъ Православныя Церкви Христовы благостроеніи попеченіе творити, но и въ общую спасаемыхъ душъ православныхъ пользу, по благословной винѣ церковной благоугодно Священный Соборъ созывати подобаетъ".

Слова царя Алексѣя Михайловича о правахъ царской власти въ Церкви.

Царь Алексѣй Михайловичъ пишетъ боярину Шереметеву: „Вѣдомо тебѣ самому, какъ великій царь и вѣчный изволилъ быть у насъ, великаго государя и **тлѣннаго царя**, тебѣ Василію Борисовичу въ боярахъ не туне... Не просто Богъ изволилъ намъ, великому государю и тлѣнному царю, честь даровати, а тебѣ приняти... Какъ по изволенію Божію и по нашему великаго государя и тлѣннаго царя указу"... Въ грамотѣ Антіохійскому Патріарху Макарію, приглашая его на судъ надъ Никономъ, **онъ пишетъ,** что обязанности царя не о царскомъ только пещися, но еже есть общій миръ Церквамъ и здраву вѣру крѣпко соблюдати и хранити намъ; егда бо сіе въ насъ въ цѣлости снабдятся, тогда намъ вся благая строенія отъ Бога бываютъ: миръ и умноженіе плодовъ и враговъ одолѣніе, и прочія вещи вся добрѣ устроитися могутъ". Это теченіе мысли примыкаетъ къ ученію **Іосифа Волоколамскаго**: „Бозе бо есте (цари) и сынове Вышняго. Васъ бо (царя) Богъ въ себе мѣсто насади на престолѣ Своемъ. Царь убо естествомъ подобенъ есть всѣмъ человѣкомъ, властью же подобенъ есть Вышнему Богу.., Господь Богъ устроилъ царя въ Свое мѣсто и посадилъ на царскомъ престолѣ, судъ и милость предавъ ему, и церковное, и монастырское, и всего православнаго государства и всея русскія земли власть и попеченіе вручилъ ему".

Общія черты въ возрѣніи на царскую власть у расколоучителей и у Никона.

Мы приведемъ еще дальнѣйшія свидѣтельства ученія расколоучителей о царской власти, замѣтимъ только то, что и расколоучители, какъ и противоположная имъ сторона, исходятъ изъ одного понятія о царѣ, какъ истинномъ носителѣ Православія, но только самое Православіе они понимаютъ по разному и судьей въ дѣлахъ Церкви дѣлаютъ не однихъ и тѣхъ же лицъ: одни царя, а другіе церковную власть; одни видятъ правильное выраженіе Православія только въ русскихъ обрядахъ, другіе, какъ Никонъ, проникаютъ за видимость въ существо дѣла и полагаютъ, что существо Православія можетъ выражаться въ разныхъ обрядахъ, лишь бы мысль, вложенная въ обрядъ, была православная. Въ этомъ отношеніи можно

противопоставить Аввакумовой готовности пострадать за точку надъ „і“ Никоновую готовность и разрѣшеніе предоставить Неронову служить по какому угодно обряду даже въ Успенскомъ соборѣ, разъ онъ повинуется церковной соборной власти. Расколоучители приписывали царю непомѣрную власть въ Церкви ради того только, чтобы найти опору въ немъ для защиты своихъ обрядовъ, въ которыхъ они видѣли единственное выраженіе Православія, но, когда направленіе дѣятельности царя оказалось съ ихъ точки зрѣнія неправославнымъ, и они стали говорить о восхищеніи царемъ на себя священства, что уже стало тогда означать въ ихъ глазахъ признаки пришествія Антихриста. Сначала же, приписывая всю церковно-обрядовую реформу и исправленіе книгъ Патріарху Никону, они всячески стремились расширить права царя въ церковномъ управленіи и были настолько ревнивы, что всякое внѣшнее великолѣпіе Патріарха Никона они готовы были истолковать не какъ его стремленіе выразить, согласно съ духомъ эпохи, внутреннее величіе сана во внѣшнемъ великолѣпіи, а какъ возгорженіе надъ царской державой.

Подъякъ Θеодоръ Трофимовъ о восхищеніи Никономъ царскаго чина.

Подъякъ Θеодоръ Трофимовъ представилъ „Роспись вкратцѣ чѣмъ Никонъ Патріархъ съ товарищи на царскую державу возгордились и его царскій чинъ и власть и обдержаніе себѣ похищаютъ“: „Святой пророкъ Моисей Боговидецъ помаза Аарона на архіерейство и митру на него возложи, да будетъ равенъ ему вселюдскій обдержатель, а не яко протчіи архіереи; сему свидѣтельствуетъ Давидъ глаголя: Моисей и Ааронъ въ іереяхъ его, яко всеобдержатели людстіи, и Самуилъ въ призывающихъ имя его, яко сій молитвенникъ съ прочими. Римскій убо папа, егда умысли царскую власть себѣ похитити, прежъ сего митру на себя возложи и панагію другую положи и видѣ умыслъ не обличенъ и въ томъ пребысть не малое время; и по семъ умысли съ совѣтники своими и Кесаря Генриха подаяніемъ сакрамента уморилъ, и тако все царское обдержаніе на себя восхити. Все сіе убо Никонъ, яко волкъ въ овчую шкуру облеченъ, **митру на главѣ нося и панагію другую на себя налагая, и совѣтникамъ** своимъ повелѣлъ такожъ: се убо не меньшее похищеніе царскаго чина и власти. А еже обѣма рукама благословляти, то является всеобщее обдержаніе людское. Онъ же Никонъ умышлялъ и заводилъ Эпикурскую ересь, о ней же глаголетъ Іоаннъ Златоустъ, яко въ послѣднее время востати имать: а та Эпикурова ересь Христову закону и святыхъ Его изпротивна, а царской державѣ повреждёніе и всему царству роскошь непристойная: **онъ же Никонъ дмился своей гордыней, поставилъ Крестовую Церковь выше Соборной Церкви, тутъ же сдѣлалъ себѣ свѣтлицы** и

чердакъ и то явное его на царскую державу возгорженіе. Еще сдѣлалъ себѣ колесницы поваплены и позлащены; а того у прежнихъ святыхъ Патріарховъ не бывало. Святый Кириллъ глаголетъ: „Аще кто здѣ паче всѣхъ на земли возносится, блюдися его, сей бо есть духъ Антихристовъ“.

Въ томъ же родѣ обвиненіе подъяка Θеодора Трофимова и на Митрополита Корнилія Сибирскаго и на Казанскаго Митрополита Лаврентія. „Во 173 году по твоему, великаго государя указу, пишетъ онъ, пріѣхалъ въ Сибирь Тобольскій Архіепископъ Корнилій поста въ третью Субботу и во всю святую недѣлю Пасхи, какъ пойдетъ изъ кельи въ Церковь, или же изъ Церкви въ келью, къ вечернѣ, къ заутрени и къ обѣднѣ и покамѣсть онъ идетъ въ Церковь или въ келью, и въ то время звонятъ, а передъ нимъ идутъ со свѣщами съ выходными, за большими съ подсвѣшниками, а подъяки передъ нимъ идутъ въ стихиряхъ и поютъ органнымъ согласіемъ теререки; а тѣ ихъ теререки, допряма вѣдомо, что Римскаго костела ко органомъ приплясные стихи, или вмѣсто домры и чутковъ на игрыши; а звонокъ къ выходамъ у прежнихъ пастыревъ не бывало: **только бываютъ ради царева прихода и исхода. И то ихъ на царство державу гордость**“.

О Казанскомъ Митрополитѣ Лаврентіи Трофимовъ пишетъ, что тотъ выѣзжалъ на колесницѣ съ колокольнымъ звономъ въ предшествіи посоха съ двуглавымъ змѣемъ. Рукою осѣняетъ странно нѣкакъ: и то есть гордость и отеческому преданію нарушеніе. **У него жъ Митрополита Лаврентія отъ келей сдѣланы переходы на столпахъ каменныхъ до Соборныя Церкви къ полуденнымъ дверямъ, и двери церковныя вгорожены, и говорятъ тутошніе люди: нашему де Владыкѣ Никонъ Патріархъ не велѣлъ по землѣ ходити.** Да ему же здѣ приказалъ строить таковъ же Новый Іерусалимъ и онъ строитъ деревянный, тѣмъ же образцомъ. И быть де ему въ томъ Ерусалимѣ Патріархомъ... Онъ же Митрополитъ поставилъ у себя надъ поварнею свѣтлицу, а передъ нею сдѣлалъ чердакъ тесовый, а на немъ поставилъ крестъ Христовъ: и то явное ругательство кресту Христову. Онъ же Митрополитъ сдѣлалъ другіе переходы каменные черезъ святыя ворота, кругъ колокольни и довелъ до соборныя Церкви къ западнымъ дверямъ: **и тѣ его каменные переходы и свѣтлица съ чердакомъ явная гордость къ царской державѣ и высость,** потому что прежніе пастыри переходовъ каменныхъ и деревянныхъ къ Соборной Церкви не дѣлывали“.

Въ Макарьевской обители на Желтыхъ Пескахъ видитъ Трофимовъ, что строятся двѣ свѣтлицы со многими окошками: „одна Архіепископу Казанскому Ларіону, другая Сибирскому Симеону“ и только, пишетъ онъ“, яко не смиренія ради Христова они въ монастырь отходятъ. **Все то, по**

совѣту отца своего Никона творятъ, дабы ихъ съ честью на высшую степень возведутъ. Онъ же Патріархъ Никонъ и власти пишутца и называются великими государями и свободными Архіереями: мы де суду царскому не подлежимъ, судитъ де насъ отецъ нашъ Патріархъ (Се есть епикурскія ереси законъ, еже быти всѣмъ самовластнымъ и свободнымъ). Они—Митрополиты въ своихъ паствахъ поставляютъ архимандритовъ и игуменовъ и протопоповъ самовольствомъ, кто имъ годенъ, безъ указу великаго государя; потому они называются свободными; **а что они суду царскому не подлежатъ и то есть свобода жъ.** А что ихъ судити Патріарху: подобно сему еже глаголетъ Господь: аще сатана сатану изгонитъ, на ся раздѣлился есть. **Якоже Богъ Единъ судитъ всѣхъ: тако и вседержай царь** (Царское обдержаніе и судъ подобно Божію обдержанію и суду); **и аще Богъ изволитъ и великій государь тое ихъ гордость сломитъ и подъ свою высокую руку и подъ судъ поклонитъ, то все благочестіе исправится".**

Характеристика взглядовъ первыхъ расколоучителей на объемъ царской власти.

Эти сообщенія дѣлалъ въ 1665 году царю подъякъ Трофимовъ, нѣкогда служившій у Никона, желая отягчить участь уже опальнаго Патріарха. Воззрѣніе, имъ проводимое, было то же, что въ письмахъ другихъ расколоучителей въ самомъ началѣ 50 годовъ. Это—реставрированное воззрѣніе на единство принципа власти въ государствѣ, воззрѣніе, которое хотѣло канонизировать превосходство органовъ свѣтской власти надъ органами духовной власти съ уничтоженіемъ самостоятельности послѣдней, и игнорированіе ея совершенно особой природы, особаго ея происхожденія, особаго рода ея полномочій. Это было канонизированіе фактическаго перевѣса царской власти надъ духовной, основа котораго была въ событіяхъ половины XV вѣка, и которое наступило особенно послѣ смерти Патріарха Филарета во время патріаршествованія Патріарха Іосафа I и Іосифа, когда голосъ ихъ умолкъ не только въ государственныхъ дѣлахъ (право печалованія ослабѣло, ибо „они были кротки нравомъ"), но и въ церковныхъ, гдѣ всѣмъ завладѣли дьяки, и выросли вліянія помимо Патріарха Іосифа черезъ кружокъ ревнителей благочестія, въ который входили Никонъ, Нероновъ, Стефанъ Вонифатьевъ, вліявшіе на распоряженіе царя въ церковныхъ дѣлахъ не только помимо Патріарха Іосифа, но и вопреки ему. Теорія раскольниковъ о царской власти была такое же непровѣренное канонизированіе церковно-государственныхъ отношеній безъ анализа ихъ сути, какъ и приверженность къ двоенію аллилуи и двуперстному сложенію, безъ вниманія къ тому, что обрядъ, какъ форма выраженія идеи, можетъ измѣняться безъ ущерба для идеи, что онъ не можетъ возводиться на высоту догмата.

Паисій Лигаридъ—истолкователь идеи царской власти въ Россіи, и опроверженіе его со стороны Никона.

Паисій Лигаридъ, какъ представитель цезарепапизма и литературная борьба Никона съ нимъ.

Никакой полемики по вопросу о правахъ царской власти у Патріарха Никона съ расколоучителями не было, но онъ живо откликнулся написаніемъ цѣлой книги, когда ему попали въ руки вопросы-отвѣты Стрешнева—Лигарида, появившіеся въ свѣтѣ 15 августа 1662 г., озаглавленные: „Обвиненіе въ новыхъ обычаяхъ и разныхъ винахъ Патріарха Никона, составленное въ 30 вопросахъ боярина Семена Лукьяновича Стрешнева и отвѣтахъ на оные Газскаго Митрополита Паисія Лигарида". Какъ вопросы, такъ и отвѣты на нихъ составлены, повидимому, самимъ Паисіемъ Лигаридомъ; самъ Никонъ въ своемъ отвѣтѣ на эти вопросы-отвѣты, на составленіе которыхъ онъ посвятилъ годъ времени въ Воскресенскомъ монастырѣ, указалъ на то, что Стрешневъ задаетъ вопросы въ дѣлахъ, очень далекихъ отъ его интересовъ, совершенно ему незнакомыхъ. Въ своихъ отвѣтахъ Стрешневу Лигаридъ развилъ свою точку зрѣнія на объемъ царской власти въ церковковныхъ дѣлахъ, но онъ объ этомъ сказалъ еще раньше въ письмѣ Никону въ іюлѣ 1662 г.; и еще подробнѣе впослѣдствіи развилъ свое ученіе въ своей History. Изъ этихъ документовъ мы знакомимся съ идеологіей Паисія Лигарида, отражающей на себѣ не только цезарепапистское ученіе послѣднихъ вѣковъ Византіи, но и просто языческую концепцію государства. Если старовѣрческія обращенія къ царю просто исходили изъ мысли, что царь можетъ все, то они дѣлались только изъ практической надобности найти для себя опору въ царѣ противъ Патріарха; они не вникали въ суть вопроса и въ основу распредѣленія полномочій въ Церкви между царемъ и Патріархомъ. Съ ними и не приходилось Патріарху Никону сталкиваться на этой почвѣ, ибо онъ дѣйствовалъ въ церковно-обрядовой реформѣ не только вмѣстѣ съ царемъ, но подъ непосредственнымъ импульсомъ съ его стороны, ибо царь и до патріаршества, и послѣ патріаршества Патріарха Никона, одинаково ретиво относился къ этому вопросу, какъ то показали изслѣдованія проф. Каптерева. Въ вопросахъ же теоріи церковно-государственныхъ отношеній, Никонъ столкнулся съ Лигаридомъ—хорошо оплаченнымъ адвокатомъ цезарепапизма. Судьба устроила такъ, что Никонъ проводилъ свои взгляды въ жизни прежде, чѣмъ случай (публичное выступленіе Лигарида съ отвѣтами, циркулировавшими въ рукописяхъ въ боярской средѣ, очевидно для подготовки мнѣнія противъ Никона и для сообщенія этому мнѣнію принципіальной обоснованности) побудилъ его опровергнуть цезарепапистское построеніе на бумагѣ. Его рукопись, хотя и взята была имъ изъ Воскресенскаго монастыря, когда онъ ѣхалъ на судъ въ Москву 30 ноября 1666 г., од-

нако не была имъ использована въ цѣляхъ личной защиты и никогда не была напечатана на русскомъ языкѣ, оставшись въ сокровищахъ Воскресенскаго монастыря, какъ невыслушанный отвѣтъ Патріарха Никона. На судебномъ засѣданіи Патріарху Никону не пришлось развить своей теоріи царской власти. Мы же для уясненія его воззрѣній на этотъ вопросъ изслѣдуемъ ихъ, какъ они выражены въ его собственномъ теоретическомъ построеніи. Въ своемъ теоретическомъ опроверженіи цезарепапизма ему пришлось имѣть дѣло не съ бытовой старовѣрческой концепціей царской власти, а съ ея теоретическимъ заостреніемъ у ученѣйшаго Лигарида, отдавшаго на службу боярской партіи, враждебной Никону, всѣ силы своего таланта. Именно Лигаридъ далъ основу для обвиненія Патріарха Никона. Пока его не было въ Москвѣ, самое обвиненіе противъ Никона передъ судомъ 1660 г. касалось только оставленія имъ каѳедры. Хотя самое это обвиненіе, какъ увидимъ, основывалось исключительно на показаніяхъ заинтересованныхъ лицъ и представляло собой шедевръ недобросовѣстнаго отношенія къ личности и заявленіямъ Патріарха Никона; хотя было использовано противъ Патріарха Никона все, что могло быть привлечено противъ него, однако до пріѣзда въ Москву въ 1662 г. Паисія Лигарида, противъ Никона не появлялось обвиненій въ введеніи новыхъ обычаевъ въ строй церковно-государственной жизни, и не появлялось теоретическаго обоснованія по захвату боярами церковнаго управленія въ свои руки. Такъ какъ идеи Паисія Лигарида, высказанныя имъ въ защиту дѣйствій бояръ и царя, представляютъ изъ себя законченное цѣлое, то мы покажемъ ихъ существо, независимо отъ того, высказаны ли они были имъ до обвиненія Никона, въ письмахъ Лигарида къ Никону 1662 г., или въ отвѣтахъ Лигарида на вопросы дяди царя Семена Лукьяновича Стрешнева въ 1662 г. или въ 1667 г., послѣ суда надъ Никономъ, когда Лигаридъ написалъ исторію этого суда, посвященную царю Алексѣю Михайловичу.

Противопоставленіе Лигарида и Никона. Никонъ представитель святоотеческаго русскаго воззрѣніи на царскую власть.

Передъ нами встаютъ двѣ концепціи царской власти, изъ которыхъ мы назовемъ одну—теоріей временъ Византійскаго упадка, а другую теорію святоотеческо-русской. Послѣднее названіе мы оправдываемъ тѣмъ, что съ одной стороны въ воззрѣніяхъ Никона положено въ основу святоотеческое пониманіе понятія о власти духовной и отношенія къ ней власти гражданской, а съ другой стороны въ этомъ отношеніи особенно подчеркнутъ тотъ элементъ смиренія, который столь ярко выдѣляется во всѣхъ церемоніяхъ Московскаго двора XVII вѣка, и который столь отличаетъ характеръ власти русскаго царя отъ Византійскаго Базилевса—императора. Если затѣмъ въ лицѣ Патріарха Ни-

кона мы видимъ человѣка, защищавшаго свои убѣжденія добровольными страданіями и скорбями, то съ другой стороны передъ нами наемный слуга, давшій за деньги и положеніе невѣжественнымъ боярамъ, окружавшимъ царя, подходящую для нихъ теорію изъ того научнаго инвентаря, который онъ имѣлъ въ своей головѣ послѣ своего блестящаго образованія, которое онъ получилъ въ Римѣ въ теченіе приблизительно 16 лѣтъ (до 1642 г.). Самъ Лигаридъ былъ оставленъ впослѣдствіе всѣми своими русскими друзьями, когда были использованы его знанія, и онъ плачевно кончилъ дни свои въ Кіевѣ въ 1678 году въ качествѣ запрещеннаго Митрополита.

Въ виду его коренного значенія въ дѣлѣ Никона и подавляющаго вліянія его на это дѣло, мы скажемъ о немъ особо. Его вліяніе на дѣло Патріарха Никона было чрезвычайно и касалось постановки обвиненія, направленія его къ Восточнымъ Патріархамъ, переписки съ ними, подбора лицъ для сообщенія съ ними и полученія отъ нихъ отвѣтовъ, теоретическаго освѣщенія дѣлъ передъ царемъ и боярами; оно проявлялось имъ въ пропагандѣ своего мнѣнія о дѣлѣ Патріарха Никона среди бояръ, въ информаціи Патріарховъ Александрійскаго и Антіохійскаго при пріѣздѣ въ Москву, даже въ самомъ ихъ привозѣ въ Москву черезъ своихъ людей, въ выставленіи себя передъ царемъ черезъ подложныя грамоты въ качествѣ представителя Константинопольскаго Патріарха и въ дѣйствіяхъ въ Москвѣ въ качествѣ таковаго и т. д. Все это подробно доказано въ сочиненіи Проф. Каптерева: „Патріархъ Никонъ и царь Алексѣй Михайловичъ“, II часть. Его вліяніе пронизываетъ все дѣло Никона съ 1662 по 1667 годъ; онъ является самымъ главнымъ его противникомъ, за которымъ слѣпо шли царь и бояре ради стремленія своего раздѣлаться съ Патріархомъ Никономъ, поэтому не сказать о немъ, объ его нравственной личности невозможно, ибо онъ—главный виновникъ трагедіи Патріарха Никона и всей дальнѣйшей, связанной съ этимъ трагедіи. Къ тому же его сужденія о дѣлѣ Патріарха Никона легли въ основу сужденій многихъ послѣдующихъ историковъ, какъ трудъ очевидца и главнаго участника дѣла.

Въ своемъ „Возраженіи или Раззореніи смиреннаго Никона, Божіей милостью Патріарха, противъ вопросовъ боярина Симеона Стрешнева, еже написана Газскому Митрополиту Паисію Лигаридіусу и на отвѣты Паисеовы“, Никонъ часто обращается къ тремъ лицамъ, олицетворявшимъ собою три силы, возставшія на него, прежде всего къ Паисію Лигариду, какъ представителю идей цезарепапизма, а затѣмъ къ представителямъ двухъ отраслей боярства, которые представляли секуляризаціонный духъ вѣка, использовавшій, какъ орудіе противъ Патріарха Никона, этого Паисія Лигарида: боярства родового (представители этого родового боярства въ числѣ 16 фамилій начинали свою службу государствен-

ную сразу съ чина боярина; перечисленіе ихъ сдѣлано въ главѣ о борьбѣ боярства съ Никономъ), въ лицѣ князя Никиты Ивановича Одоевскаго, составителя Уложенія 1649 г., и боярства родственнаго царю по женской линіи—Симеона Лукьяновича Стрешнева, отъ лица коего писаны вопросы Лигариду.

Свѣдѣнія о Лигаридѣ, доставленныя западными учеными.

Свѣдѣнія о Лигаридѣ получены извѣстнымъ историкомъ іезуитомъ о. **Пирлингомъ** черезъ кардинала Рамполлу, изъ Congregatio de propaganda fidei, въ которой означенный кардиналъ былъ секретаремъ, и отъ которой въ качествѣ миссіонера на Востокѣ зависѣлъ въ свое время Паисій Лигаридъ. Уроженецъ Хіоса, 13 лѣтъ Лигаридъ принятъ въ 1625 г, въ коллегію Св. Аѳанасія въ Римѣ, основанную папой Григоріемъ XIII для уніатовъ-грековъ, въ которой онъ и кончилъ на иждивеніи папы и философское и богословское отдѣленіе. 27 сент. 1636 г. онъ, въ виду блестящихъ успѣховъ, былъ подвергнутъ въ церкви Св. Аѳанасія, въ присутствіи всѣхъ кардиналовъ и знати и учащейся молодежи, публичному испытанію, и поразилъ всѣхъ своими знаніями и умѣніемъ совершенно свободно изъясняться по латыни и по-гречески. Получивъ тутъ же степень доктора богословія и философіи, онъ былъ оставленъ въ Римѣ для преподаванія греческаго языка. Ректоръ Академіи далъ о немъ такую аттестацію протектору Коллегіи кардиналу Барберини: „Онъ кроткаго нрава, добродѣтеленъ, послушенъ, набоженъ, горячо любитъ Латинскую Церковь, отлично владѣетъ греческимъ языкомъ“. Въ 1639 году онъ былъ поставленъ въ священники уніатскимъ Митрополитомъ Рафаиломъ Корсакомъ.

Въ 1641 году Лигаридъ уѣхалъ, въ качествѣ миссіонера, на Востокъ отъ Пропаганды fidei съ жалованьемъ въ 50 скуди. Онъ оставилъ по себѣ память въ Римѣ, какъ талантливый, преданный наукѣ, отмѣнный въ благочестіи совѣтникъ. Префектъ конгрегаціи Божіей Матери при Коллегіи, извѣстный писатель **Левъ Алляцій** писалъ о немъ: „Умъ проницательный, характеръ твердый, начитанный особенно по церковной части, искусный и изящный ораторъ на греческомъ языкѣ, старомъ и новомъ, не чуждый классической поэзіи, готовый пролить свою кровь за католическую вѣру“. Французскій посолъ въ Константинополѣ Jean de la Haye писалъ лестно объ его церковной дѣятельности въ Римъ, и Пропаганда повысила ему жалованье до 60 скуди. Это жалованье онъ получалъ долгое время, и только въ 1662 году онъ писалъ Пропагандѣ и нунцію въ Варшавѣ Пиньятелли (будущему папѣ Иннокентію XII) жалобы на невысылку пособія; и еще въ 1668 году 25 сентября сообщалъ о ходѣ переговоровъ по соединенію Церквей, причемъ писалъ, что изъ двухъ Патріарховъ, склонныхъ къ уніи, одинъ от-

ступился, другой уѣхалъ, а царь занятъ другими дѣлами. За успѣшную дѣятельность въ Константинополѣ Пропаганда расширила его сферу дѣятельности на Молдавію и Валахію, гдѣ онъ былъ преподавателемъ въ Яссахъ, издалъ Кормчую на Румынскомъ языкѣ и игралъ роль въ политической жизни страны. Здѣсь онъ видѣлся съ извѣстнымъ Арсеніемъ Сухановымъ, посланнымъ въ эту поѣздку на Востокъ для наблюденія за греческими, обрядами, и одобрилъ русскій обычай крестнаго знамени; затѣмъ произошло нѣчто странное, принимая во вниманіе его службу у Пропаганды и переписку съ ней, продолжавшуюся и впослѣдствіи много лѣтъ. Около 1651 г. онъ познакомился съ православнымъ Іерусалимскимъ Патріархомъ Паисіемъ и 16-XI 1651 г. былъ посвященъ имъ въ монахи съ отдачей на искусъ Арсенію Суханову. 14-IX 1652 г. Патріархъ Паисій посвятилъ Лигарида въ православные Митрополиты города Газъ, гдѣ онъ никогда впрочемъ не показывался. Въ 1655 г. Лигаридъ при случаѣ выдавалъ Патріарха Паисія за католика; именуя себя Газскимъ Митрополитомъ, онъ не считаетъ себя оставившимъ католичество и проситъ одновременно Пропаганду не задерживать жалованья. Пропаганда писала ему упреки, что онъ мало работаетъ, и не признавала за нимъ Митрополичьяго сана. Въ 1658 г. Софійскій Католическій Епископъ, которому были подвѣдомственны Молдаво-Валахскіе католики, даетъ ему удостовѣреніе, что онъ состоитъ богословомъ, исповѣдникомъ и проповѣдникомъ при какомъ-то князѣ, что Лигаридъ помнитъ, кто его вскормилъ, что онъ служитъ Церкви. Самъ же Лигаридъ въ это время писалъ Пропагандѣ, что онъ отъ католичества не отрекался (хотя съ 1652 г. состоялъ Православнымъ Митрополитомъ) и ссылался на францисканца о. Маяко, который не могъ однако подтвердить показаній Лигарида, ибо присутствовалъ при посвященіи его Православнымъ Архіереемъ. Въ 1657 г. Никонъ, нуждавшійся въ ученыхъ монахахъ для исправленія книгъ, слышавшій о Лигаридѣ, какъ о православномъ отъ Арсенія Суханова, который былъ наставникомъ Лигарида послѣ его постриженія, приглашалъ его въ Москву, но Лигаридъ явился туда только въ 1662 г. и сразу присоединился къ боярской партіи, которая ему оказала почетъ... Пирлингъ справедливо пишетъ: „Алексѣй Михайловичъ почти до конца подчинялся его вліянію и слѣдовалъ его совѣтамъ. Лигаридъ же выманивалъ деньги у царя и обогащался, испрашивая деньги то для себя, то для выкупа христіанъ, то для уплаты несуществующаго долга, то для епархіи, то для посылки на родину. Овъ торгуетъ, маклерствуетъ, вымогаетъ, беретъ взятки, дѣлаетъ доносы, дважды ѣздитъ на Востокъ съ полученіемъ заранѣе путевыхъ издержекъ и возвращается. Патріархъ Іерусалимскій Нектарій дважды его проклинаетъ съ отлученіемъ отъ Церкви (Первое проклятіе было снято по усиленному ходатайству царя Алексѣя Михайловича). О. Пир-

лингъ сообщаетъ, что въ докладѣ своемъ о Московіи 26-11 1697 года кардиналъ Альбани говоритъ, что Паисій Лигаридъ всегда относился съ уваженіемъ къ Римской Церкви, и высказывалъ сожалѣніе, что ему въ свое время не было оказано достаточной поддержки въ установленіи постоянныхъ сношеній съ Москвой. Таковы свѣдѣнія, добытыя о Лигаридѣ о. Пирлингомъ. Фактъ необыкновеннаго двуличія Лигарида виденъ уже изъ того, что въ письмѣ на имя Пропаганды 1662 г. онъ давалъ объясненія, что его посвященіе происходило по католическому восточному обряду, что онъ топталъ ногами не изображеніе папы и кардинала, а двуглаваго орла въ знакъ неустрашимости передъ царями въ защиту правъ Церкви, писалъ въ Римъ о помощи съ обѣщаніемъ остаться неизмѣннымъ приверженцемъ Рима. Но въ то же время, въ томъ же 1662 г., онъ въ письмахъ къ Никону писалъ въ цезарепапистскомъ духѣ о принципѣ единой власти въ Церкви и въ государствѣ и составилъ знаменитые отвѣты на вопросы Стрешнева въ томъ же духѣ и объявлялъ себя въ Москвѣ строго православнымъ; онъ предсѣдательствовалъ на Московскомъ Архіерейскомъ Соборѣ 1663 года по вопросу о направленіи дѣла Никона, соучаствовалъ въ торжественныхъ службахъ съ Русскими Архіереями, участвовалъ въ управленіи Русской Церкви, въ судѣ надъ Никономъ и въ выборахъ Патріарха послѣ низложенія Никона. О. Пирлингъ говоритъ о Лигаридѣ: „Поразительно его гнусное корыстолюбіе, неожиданно являющееся послѣ долгаго служенія наукѣ и Церкви. Онъ былъ орудіемъ царя для низверженія Никона и довольствовался такимъ жалкимъ положеніемъ изъ-за своего корыстолюбія. Лигаридъ ничего, говоритъ Пирлингъ, не создалъ для Россіи, ничего дѣльнаго по себѣ не оставилъ; въ пользу Рима онъ также ничего не сдѣлалъ“. Пальмеръ сообщаетъ, что еще въ Римѣ Лигаридъ написалъ комментарій на пѣснопѣнія въ честь Богоматери Magnificat и др. и писалъ письмо Архіепископу Неаполитанскому, величая его достойнѣйшимъ владыкой (most honoured lord).

Объ этомъ обстоятельствѣ упоминаетъ въ своемъ Возраженіи Никонъ, говоря, что свидѣтельство его латинства далъ ему Аѳонскій архимандритъ Ѳеофанъ изъ Константинопольскаго монастыря, давъ ему подписанную Пантелеймономъ Лигаридомъ, какъ авторомъ книги, Комментарій на Магнификатъ.

Изъ времени его пребыванія въ Молдаво-Валахіи Пальмеръ отмѣчаетъ, что, преподавая въ православной школѣ, Лигаридъ умѣлъ казаться православнымъ, не порывая съ католиками, и отъ этого времени осталось его письмо къ его товарищу извѣстному Льву Алляцію, въ которомъ Лигаридъ разсказываетъ исторію одного чуда, котораго не могъ совершить православный священникъ, но которое будто бы, какъ говоритъ Лигаридъ, совершилъ извѣстный уніатскій

Епископъ Іосафатъ Кунцевичъ. Это письмо показываетъ дѣйствительныя симпатіи Лигарида. Когда Лигаридъ уѣхалъ изъ Молдаво-Валахіи и, сдѣлавшись монахомъ, остался тамъ, по отъѣздѣ Суханова въ апрѣлѣ 1652 года въ Москву, одинъ, онъ предался написанію „Исторіи Іерусалимскихъ Патріарховъ“.

Отзывы о Лигаридѣ Патріарха Досиѳея.

Характеристику этой исторіи далъ извѣстный, какъ руководитель русской политики на Востокѣ въ теченіе 30 лѣтъ, Іерусалимскій **Патріархъ Досиѳей,** бывшій съ молодости на службѣ у Патріарха Паисія и потомъ замѣнившій его на каѳедрѣ. Онъ использовалъ матеріалы, собранные Паисіемъ въ своей „Исторіи Патріарховъ Іерусалимскихъ“, и, перечисляя писателей XVI и XVII вѣка, говоритъ о Паисіи Лигаридѣ въ такихъ выраженіяхъ: „Паисій Лигаридъ съ острова Хіоса. Латинянинъ. Онъ написалъ толкованіе на Божественную литургію, но въ смыслѣ благопріятномъ Римской Церкви. Онъ написалъ также историческій трудъ объ Іерусалимскихъ Патріархахъ **in folio** въ 73 тетрадяхъ. Мы сами много использовали оттуда матеріаловъ для настоящей исторіи. Онъ написалъ о Патріархахъ до Ираклія но не сказалъ ничего здраваго о нихъ. Третья часть труда состоитъ изъ исторій и разсказовъ объ аскетахъ и Патріархахъ; двѣ трети направлены противъ Восточной Церкви и спеціально противъ Святого Фотія въ защиту папской власти. Патріархъ Мелетій Константинопольскій (1668-1671) и Нектарій Іерусалимскій (1661-1669), прочитавъ эту исторію и увидѣвъ въ ней самое низкое ругательство противъ Православія, предали ее анаѳемѣ и отлучили отъ Церкви самого Лигарида, какъ еретика (Пальмеръ III, 6). Преемникъ Досиѳея по каѳедрѣ смягчалъ приговоръ о Лигаридѣ только указаніемъ, что онъ писалъ въ защиту Православія отъ лютеранства. О пребываніи Лигарида въ Молдавіи говоритъ еще **Павелъ Алеппскій**, сынъ Патріарха Макарія Антіохійскаго, **встрѣтившій тамъ Лигарида на обратномъ пути изъ Москвы въ 1656 г.,** что онъ тамъ участвовалъ въ интригѣ по сверженію Василія Бея въ пользу Стефана Бея, но бѣжалъ оттуда послѣ низложенія Стефана, не чувствуя себя въ безопасности, какъ скомпрометированный въ интригѣ. **Патріархъ Никонъ** писалъ о томъ, что ему было извѣстно отъ архимандрита Ѳеофана и отъ Агафангела дьякона, спутника Лигарида, поссорившагося съ послѣднимъ: „Мнѣ говорятъ, писалъ Никонъ, что онъ не православный сынъ Восточной Церкви, а членъ Римскаго костела; что онъ былъ у папы до 30 лѣтъ дьякономъ и жилъ долго среди мутьянъ (валаховъ) и сѣялъ Римскую ересь; онъ позволялъ вдовымъ священникамъ жениться снова и говорилъ, что молодые монахи и монашки могутъ вступать въ бракъ; онъ ѣлъ мясо“. **Митрополитъ Молдавскій** писалъ о немъ Вселенскимъ Патріархамъ, и они его анаѳе-

матствовали и приказали ему снять монашеское платье, но онъ ушелъ изъ Валахіи въ Польшу, гдѣ онъ былъ долго у короля и служилъ въ костелахъ". Подтвержденіемъ католическихъ симпатій Лигарида является и сочиненіе его, написанное въ Москвѣ по просьбѣ Шведскаго посланника Лиліенталя около 1666 года: „Tractatus de Fide graecorum et russorum circa sacrosantum Eucharistiae Mysterium".

Согласно Fabricius (Пальмеръ III, 11, выдержки изъ словаря Кіевскаго Митрополита Евгенія; Пальмеръ III, 13) этотъ трактатъ былъ напечатанъ въ 1666 г. Арнолемъ въ его книгѣ: „De perpetuitate fidei catholicae de S. Eucharistia".

Отзывы иностранцевъ-католиковъ о Лигаридѣ.

Фабрицій отводитъ мѣсто Лигариду среди грековъ, исповѣдающихъ латинскую вѣру. Въ архивахъ Пальмеръ нашелъ письма этого же времени отъ Лигарида къ кардиналу Барберини. Въ книгѣ Rodota, изданной въ Римѣ въ 1763 году: „Dell' origine, progresso e stato presente del Rito Graeco in Italia", разсказывается о злостраданіяхъ Лигарида въ Константинополѣ отъ греческаго духовенства за то, что „He learnedly defended the truths of Catholicism with rare perspicuity and acuteness put to shame and silenced his opponents, as they were not able to withstand either the vehemence of his zeal, or the force of the arguments by which he provided the preeminence of the pontifical authority over the that of the other patriarchs" [34]). И ему въ особую заслугу ставилось, то, что онъ имѣлъ въ Москвѣ достаточное вліяніе „to extripate there two abominable abuses, viz. that of rebaptizing the Latins and that of renewing every year an act of excommunication against the Pope" [35]).

Вѣрно-ли это, судить не беремся, но всѣ католическіе отзывы показываютъ, что Лигаридъ не переставалъ быть, по крайней мѣрѣ, въ душѣ католикомъ до конца, какъ свидѣтель **Rodota**, пишущій: „Онъ умеръ въ 1678 г.; одинъ джентлемэнъ, знавшій Лигарида въ Москвѣ, передалъ въ греческій коллегій въ Римѣ, что онъ присутствовалъ при его смерти и свидѣтельствуетъ въ немъ твердость его католической вѣры". „Такое свидѣтельство, заключаетъ Родота, заслуживаетъ больше довѣрія, чѣмъ разныя сообщенія, которыя увлекли думать менѣе освѣдомленныхъ лицъ, что будто Лигаридъ былъ апостатомъ отъ вѣры" (Pal. III, 14). Фактъ его переписки съ Пропагандой о жалованіи въ концѣ 60 годовъ XVII вѣка, найденной о. Пирлингомъ на ряду съ

---

[34]) „Онъ учено защищалъ истины католичества, съ рѣдкой проникновенностью и остротой стыдилъ и приводилъ къ молчанію своихъ оппонентовъ, такъ какъ они неспособны были противостать ни силѣ его рвенія, ни силѣ аргументовъ, которыми онъ утверждалъ верховенство папской власти надъ властью другихъ Патріарховъ".

[35]) „Искоренить эти два чудовищныя злоупотребленія, то есть перекрещиваніе латинянъ и ежегодное повтореніе отлученія Папы".

книгами, написанными въ католическомъ духѣ уже послѣ принятія Православія, подтверждаетъ съ одной стороны и мнѣнія писателей, что онъ не покидалъ католицизма, и то, что онъ принималъ на себя личину Православія только ради „гнуснаго корыстолюбія", какъ выражается о. Пирлингъ.

Отзывы о Лигаридѣ Патріарха Нектарія. Еще 29 іюля 1669 г. царь Алексѣй Михайловичъ получилъ отъ Іерусалимскаго Патріарха Нектарія сообщеніе о Лигаридѣ, въ которомъ тотъ писалъ: „Даемъ подлинную вѣдомость, что онъ Лигаридъ отнюдь не Митрополитъ, ни Архіерей, ни учитель, ни Владыка, ни пастырь, потому что онъ столько лѣтъ отсталъ и по правиламъ св. отецъ есть онъ подлинно отставленъ и всякаго архіерейскаго чина лишенъ, только именуется Паисій".

Нектарій Патріархъ указалъ и на то, что „Лигаридъ называется съ православными православнымъ, а латыни свидѣтельствуютъ и называютъ его своимъ, и Папа Римскій емлетъ отъ него на всякій годъ по 200 ефимковъ" (Каптеревъ. Хлопоты Московскаго правительства о возстановленіи Паисія Александрійскаго и Макарія Антіохійскаго на ихъ каѳедры и о разрѣшеніе отъ запрещенія Паисія Лигарида. Б. В. 1911, 3). Если царь раньше не вѣрилъ утвержденіямъ Патріарха Никона о Лигаридѣ, то теперь нельзя было не вѣрить, ибо сообщалъ его непосредственный начальникъ; кромѣ того, католикомъ его признавалъ не только Іерусалимскій Патріархъ, но и Константинопольскій: царь, очень расположенный къ Лигариду, благодарный ему за проведеніе дѣла противъ Никона, видѣлъ въ осужденіи Лигарида осужденіе всего Никоновскаго дѣла и потому просилъ всячески о возстановленіи его въ санѣ особой грамотой, но, такъ какъ на Іерусалимской каѳедрѣ оказался уже съ 23 января 1669 г. Патріархъ Досиѳей, то онъ и далъ отвѣтъ царю.

„Мы прочитали (въ твоихъ грамотахъ) о Газскомъ Митрополитѣ, писалъ послѣдній, чтобы мы его простили, и что будто не имѣетъ вины на себѣ, а онъ Лигаридъ имѣетъ многія вины и согрѣшенія, которыя, написавъ, посланы были къ тебѣ великому государю свидѣтельства ради, только стыдъ послать насъ не допустилъ, отчего и возвратили. Только единое говоримъ, что киръ Нектарій Патріархъ не таковой, чтобы писать или говорить ложно, но такой въ правилѣ, что нынѣ иной такой Архіерей разумный и богобоязненный не будетъ". Патріархъ, уступая крайней мольбѣ царя, возстанавливаетъ Лигарида и одновременно проситъ его въ частномъ письмѣ „уцѣломудриться хотя отнынѣ впредь". Это было въ январѣ 1670 года, но черезъ два мѣсяца Патріархъ Досиѳей снова запретилъ Лигарида и уже ни на какія просьбы и подарки больше не сдавался, будучи убѣжденъ, что Лигаридъ тайный католикъ и содомитъ. Лигаридъ такъ и умеръ подъ запрещеніемъ.

Характеристика Лигарида Никономъ.

Вотъ кто былъ человѣкъ, о которомъ Никонъ писалъ Константинопольскому Патріарху еще за годъ до своего суда: „Царь слушаетъ Лигарида, какъ пророка Божія, человѣка, о которомъ утверждаютъ знающіе его, что онъ католикъ и Римской вѣры, что онъ посвященъ въ дьяконы и священники по папскому приказу въ Римѣ, что онъ былъ въ Польшѣ у короля и служилъ мессы по Римскому обряду. И священники и дьяконы, жившіе съ нимъ въ Москвѣ, говорятъ о немъ, что онъ ничего не совершаетъ надлежащаго Епископу, ѣстъ мясо, пьетъ безъ отношенія къ времени; ѣстъ и пьетъ предъ богослуженіемъ, а послѣ литургисаетъ, и что онъ совершаетъ содомію" (Pal. IV, 586). Никонъ съ самаго начала, когда въ іюлѣ 1663 г. пріѣхалъ къ нему для допроса Лигаридъ съ бояриномъ Одоевскимъ и другими, отказался вступить съ нимъ въ разговоръ въ виду того, что онъ не имѣлъ никакого полномочія и грамоты отъ своего Патріарха къ нему Патріарху Никону, и считалъ по этому одному неканоническимъ принятіе его царемъ. Позже на судѣ, на вопросъ, чѣмъ Русская Церковь отдѣлилась отъ единенія съ Православной Восточной Церковью, отвѣтилъ: „Для того, что Газскій Митрополитъ Питирима Митрополита перевелъ отъ Митрополіи въ другую Митрополію, а на его мѣсто поставилъ иного Митрополита да иныхъ де Архіереевъ отъ мѣста къ мѣсту переводилъ же, а ему де того дѣлать не довелося, потому что онъ отъ Іерусалимскаго Патріарха отлученъ и проклятъ. А хотя бы де онъ, Газскій Митрополитъ, и не еретикъ былъ, и ему де на Москвѣ долго быть не для чего, у него де и ставленныя грамоты на свидѣтельство нѣтъ, и мужикъ де наложитъ на себя мантію, и онъ де таковъ же Митрополитъ". Оба Патріарха, судившіе Патріарха Никона, знали еще раньше прошлое Лигарида отъ Іерусалимскаго Патріарха Нектарія, но въ Москвѣ защищали и удостовѣряли его Православіе и пользовались его указаніями и совѣтами. Впрочемъ они сами были низложены съ своихъ каѳедръ въ то время, какъ судили Патріарха Никона, и не могли почитаться каноническими его судьями. Тѣ заявленія на судѣ, которыя они дѣлали, что будто имѣютъ полномочія отъ Константинопольскаго и Іерусалимскаго Патріарха, были явной ложью, ибо тѣ Патріархи не одобряли осужденія Никона и не одобряли самой ихъ поѣздки въ Москву для суда. Патріархъ же Нектарій, какъ извѣстно, рекомендовалъ не судить Патріарха Никона, а пригласить въ Москву обратно для патріаршествованія. Подкупъ Антіохійскаго и Александрійскаго Патріарховъ Московскимъ правительствомъ опредѣленно и точно засвидѣтельствованъ у проф. Каптерева съ указаніемъ цифръ; а вслѣдъ за подкупомъ Московскому правительству предстояли хлопоты по возстановленію низвергнутыхъ Патріарховъ, судившихъ Патріарха Никона, ибо они и низвергнуты были какъ разъ за эту поѣздку церков-

ной властью Константинопольскаго Патріарха Парфенія и всѣхъ греческихъ архіереевъ, солидарныхъ съ нимъ. На самомъ судѣ Никонъ былъ обманутъ относительно наличности полномочій Патріарховъ отъ Константинопольскаго и Іерусалимскаго, указаніемъ на лежавшій на столѣ свитокъ, составленный за подписью всѣхъ Патріарховъ въ 1664 году, въ которомъ безъ указанія личности Патріарха Никона просто содержались общія разсужденія на тему о томъ, чему подлежитъ Патріархъ, виновный въ такихъ дѣяніяхъ, которыя приписывалъ Патріарху Никону ѣздившій дважды въ Константинополь другъ Лигарида діаконъ Мелетій съ Стефаномъ Грекомъ, привезшимъ ему и подложную грамоту отъ Константинопольскаго Патріарха въ 1665 году, назначавшую его представителемъ Константинопольскаго Патріарха для суда надъ Патріархомъ Никономъ.

О подложныхъ полномочіяхъ Лигарида отъ Константинопольскаго Патріарха.

Свитокъ этотъ читался въ отсутствіи Никона, и Никонъ лишенъ былъ возможности удостовѣриться въ наличіи полномочій, которыхъ тамъ впрочемъ и не заключалось. Грамотѣ о назначеніи Паисія экзархомъ Константинопольскаго престола царь повѣрилъ, несмотря на то, что еще въ ноябрѣ 1665 г. показанія Икон. Митрополита Афанасія возбуждали относительно этого сомнѣнія; правда, царь послалъ для провѣрки къ Константинопольскому Патріарху келаря Чудова монастыря Савву; тотъ и привезъ грамоту Константинопольскаго Патріарха, гдѣ было сказано: „Стефанъ грекъ у меня не былъ, только хартофилаксъ докучалъ мнѣ, чтобы я написалъ грамоту о бытіи Газскому экзархомъ, но я ему этого не позволилъ, и, если такая грамота явилась у тебя, то это плевелы хартофилакса... Лигаридъ—лоза не Константинопольскаго престола, я его за православнаго не признаю, такъ какъ слышу отъ многихъ, что онъ папежникъ и лукавый человѣкъ". Однако, грамота пришла, по указанію Гюббенета, въ Москву уже во время производства суда надъ Никономъ и не повліяла на дѣло. Самый судъ надъ Патріархомъ Никономъ нельзя назвать судомъ въ собственномъ смыслѣ, ибо это была лишь формальность, утвердившая заранѣе составленное рѣшеніе. Обвиненіе, разсмотрѣніе пунктовъ обвиненій и самый обвинительный вердиктъ не совпадаютъ между собой. Основныя идеи Никона о власти царской и патріаршей были восприняты судомъ, какъ правильныя, но уже послѣ осужденія Никона въ январѣ 1667 г. Всѣ свидѣтели въ пользу Патріарха Никона были заблаговременно сосланы, самъ Никонъ не приглашенъ былъ ни на засѣданіе 28 ноября (когда читался патріаршій свитокъ), ни 3 декабря. Онъ присутствовалъ только на засѣданіяхъ 1 и 5 декабря (5-го сдѣлано постановленіе, а 12-го послѣдовало низверженіе изъ сана въ Чудовомъ монастырѣ); самое обвиненіе не было ему вручено заранѣе,

и онъ долженъ былъ защищаться экспромптомъ, только отвѣчая на предложенные ему вопросы; патріаршихъ свитковъ, полученныхъ въ 1664 г. и составленныхъ примѣнительно къ тому, что говорилъ Патріархамъ діаконъ Мелетій, другъ Лигарида, Никонъ вовсе не читалъ; Патріархи-судьи во все время путешествія были застрахованы отъ всякаго общенія съ людьми, которые пришли бы отъ Никона, и такимъ образомъ получили освѣщеніе только отъ одной стороны. Самый судъ 1666 г. былъ подтвержденіемъ суда Русскихъ Архіереевъ 1660 г., который былъ составленъ въ отсутствіи Патріарха Никона и не могъ также почитаться каноническимъ судомъ. Такимъ образомъ, самый судебный процессъ нисколько не могъ содѣйствовать уясненію подлинныхъ взглядовъ Патріарха Никона ни на царскую власть, ни на Патріаршество, ни на многіе другіе вопросы каноническаго характера, столь важные для выясненія его міросозерцанія. Если судъ надъ Никономъ можно называть судомъ, то только такъ, какъ называетъ его Митрополитъ Антоній въ IV томѣ своихъ сочиненій: „нечестивый судъ". Дѣло о судѣ будемъ разсматривать дальше; теперь же скажемъ о томъ, какія теоретическія воззрѣнія изложилъ Паисій Лигаридъ о царской власти.

Теорія Лигарида о царской власти. Свои заключенія о правѣ царя самостоятельно, безъ Патріарха, созывать Соборы, о правѣ его прекратить вдовство Церкви послѣ ухода Патріарха Никона, о правѣ его отнимать обратно у Церкви данныя царями раньше недвижимости и право суда, о правѣ суда, о правѣ его по соображеніямъ цѣлесообразности измѣнять объемъ подсудности церковнаго суда, о правѣ царя назначать архимандритовъ и Епископовъ—Лигаридъ распространился въ своихъ отвѣтахъ Стрешневу, писанныхъ въ концѣ лѣта 1662 г., общее же принципіальное обоснованіе онъ далъ въ засѣданіяхъ Собора, происходившихъ въ половинѣ января 1667 года, когда уже послѣ осужденія Патріарха Никона былъ поднятъ принципіальный вопросъ о власти царской и Патріаршей, въ виду несогласія русскихъ Архіереевъ Крутицкаго Павла и Рязанскаго Иларіона подписаться подъ осужденіемъ Патріарха Никона, въ виду неопредѣленности постановленія Патріаршаго свитка во 2-й главѣ о распредѣленіи полномочій между Патріархомъ и царемъ. Когда читались мнѣнія, клонившіяся къ чести и высотѣ священства, то Лигаридъ всячески старался ихъ ослабить. Когда названные два архіерея пришли въ страхъ, какъ бы имъ не пострадать за свою продерзость и непокорность за несогласіе съ Патріархами и говорили, что они боятся за будущее отъ послѣдующихъ царей, а не отъ Алексѣя Михайловича, если будетъ утверждено, что государство выше Церкви, и подали прошеніе Патріархамъ, чтобы были за нихъ ходатаями передъ царемъ,—то Газскій Митрополитъ сказалъ

или просто приписалъ себѣ позже составленную рѣчь (будто бы сказанную ночью въ патріаршихъ покояхъ), которую и помѣстилъ въ III гл. своей „Исторіи Суда", въ которой онъ не могъ оспаривать превосходства священства надъ царствоимъ въ духовныхъ дѣлахъ послѣ цитатъ ряда святоотеческихъ сочиненій изъ Іоанна Златоуста о Священствѣ, изъ апологетики Григорія Богослова, изъ пятой молитвы о елеосвященіи Василія Великаго, изъ I посланія Папы Григорія Двоеслова къ императору Льву Исавру, изъ книги противъ ересей Епифанія Кипрскаго. Однако, ради возвеличенія царской власти Лигаридъ выставилъ положеніе, что царь соединяетъ въ себѣ и власть священства, и царства, причемъ произнесъ диѳирамбы въ пользу личныхъ качествъ царя Алексѣя Михайловича, заслуживающихъ такого возвышенія, и тѣмъ самымъ старался перенести споръ на почву сужденія о лицахъ, кто выше въ данное время: такой ли царь, какъ Алексѣй Михайловичъ, или такой Патріархъ, какъ осужденный Никонъ. „Господствуетъ нынѣ ложь; беретъ, писалъ онъ, перевѣсъ осужденіе. Недостойны русскіе такого царя, преданнаго вѣрѣ христіанской, благочестивѣйшаго, имѣющаго жезлъ не желѣзный и тяжелый, но мягкій и орѣховый. Я самъ буду отвѣчать на это безумное и вредное писаніе... Боюсь осужденія раба, скрывшаго талантъ. Потому, что меня Вселенскій киръ Діонисій поставилъ истолкователемъ Патріаршихъ опредѣленій, надзирателемъ и поборникомъ... Спрашиваете, что изъ двухъ преимуществуетъ: священство или царство? Отвѣчаю: въ нѣкоторомъ отношеніи должно отдать преимущество священству,—разумѣю дѣла духовныя; въ другомъ должно отдать честь царству, т. е. въ дѣлахъ гражданскихъ... Можно сказать: священство царствуетъ надъ дѣлами духовными; царство священноначальствуетъ надъ гражданскими... Поистинѣ нашъ державнѣйшій царь государь Алексѣй Михайловичъ столько свѣдущъ въ дѣлахъ церковныхъ, что можно было бы подумать, будто цѣлую жизнь былъ Архіереемъ, посвященъ во всѣ тайны Іерархическаго служенія, отъ малыхъ ногтей воспитывался въ храмѣ, какъ Самуилъ. Почему, не стыдясь, возвѣщаемъ, что лобызаемъ щедродаровитую десницу такого царя. Да, да! Цѣлую и лобызаю руку, обогащающую странныхъ, пекущуюся о сиротахъ, руководствующую слѣпыхъ... Да, да! Лобызаю десницу, помазанную благовоннымъ миромъ новой благодати, знаменанную печатью обрученія Святаго Духа, пишущую спасительныя заповѣди... Да, да! Лобызаю бранноносную руку, вооруженную по слову Апостола Павла оружіемъ правды, подвизающуюся за благочестіе, украшенную благочестіемъ, позлащенную добродѣтелями... А ты, Богомъ почтенный царю Алексій, воистину человѣкъ Божій, ты отнимаешь, а не простираешь десницу свою намъ Архіереямъ; мы сами противъ воли твоей привлекаемъ ее къ себѣ и лобызаемъ, яко прещедрую помазанную десницу царя христіанства... Конечно, зло насѣяно вездѣ...

Но изъ того, что двое или трое державствующихъ нечествуютъ, неуважительно обращаются съ дѣлами Архіерейства, не должно почитать и всѣхъ безпорядочными и беззаконными... Не къ безчестію, но къ благой похвалѣ полагается орелъ подъ ноги хиротонисуемаго Архіерея. По праву становится онъ на него, когда возглашаютъ символъ, въ который мы крестились: этимъ онъ показываетъ, что будетъ твердъ въ вѣрѣ самодержца, что будетъ другомъ грековъ, что будетъ во всемъ покоренъ и послушенъ царю... Вы боитесь будущаго, чтобы то есть какой нибудь новый государь, сдѣлавшись самовластнымъ и соединяя самоуправство съ самозаконіемъ, не поработилъ Церковь Россійскую! Нѣтъ! Нѣтъ! У добраго царя будетъ еще добрѣе сынъ, его наслѣдникъ... Онъ будетъ попечителемъ о васъ... наречется новымъ Константиномъ, будетъ **царь и вмѣстѣ Архіерей, какъ и преданный вѣрѣ христовой великій Константинъ восхваляется у насъ на великой вечернѣ—Іереемъ и царемъ. Да и у Римлянъ, какъ и Египтянъ, царь соединялъ въ себѣ власть Священства и царства, какъ пишетъ поэтъ латинскій Гомеръ—Виргилій** (У Виргиліи въ Энеидѣ III,8 есть стихъ такой: „Rex Aenius rex idem hominum Phoebique sacerdos“. Царь Эней—царь людей и жрецъ Феба).

Также наканунѣ въ оффиціальномъ засѣданіи Газскій Митрополитъ постарался смягчить прочитанное слово Епифанія Кипрскаго, изъ котораго, по мнѣнію членовъ Собора, яснѣе солнца вытекало, что Престолъ Святительскій выше всякаго другого престола, а слѣдовательно и самаго царскаго достоинства. Вотъ это слово: „Престолъ Давидовъ и царское сѣдалище есть Священство во Святой Церкви; сіе то царское и Первосвященническое достоинство, соединивъ во-едино, Господь даровалъ Святой Церкви, перенеся въ нее Престолъ Давидовъ, не престающій пребывать во вѣкъ; потому престолъ Давидовъ существовавшій свое преемство продолжалъ до Самаго Христа, такъ какъ не оскудѣвали князья отъ Іуды, дондеже пришелъ Тотъ, Кому отложено и той сказано чаяніе языковъ (Быт. 49, 10). Ибо въ пришествіе Христово прекратились до Самаго Христа бывшіе по преемству вождями князья отъ Іуды. Прекратился и не продолжался болѣе порядокъ, когда родился Христосъ въ Виѳлеемѣ Іудейскомъ, при Александрѣ, происходившемъ изъ первосвященническаго рода. Симъ то Александромъ пресѣкся жребій царскій при царѣ Иродѣ и Августѣ, самодержцѣ Римскомъ. Этотъ Александръ, какъ одинъ изъ помазанниковъ и вождей, возложилъ на себя и вѣнецъ; потому что, когда соединились два колѣна и царское и Первосвященническое, разумѣю Іудино и Аароново и все Левіино, тогда происшедшіе отъ сихъ колѣнъ дѣлались царями и Іереями. Ибо ничто не погрѣшило изъ загадокъ (таинственнаго ангела) писанія. Но тогда наконецъ, возложилъ не себя діадему иноплеменный царь Иродъ, а не изъ потомковъ Давидовыхъ. А по паденіи царскаго

престола и царское достоинство изъ плотского Іудина дома и изъ Іерусалима перенесено во Христѣ въ Церковь. Водружается же Престолъ во Святой Божіей Церкви во вѣки, имѣя достоинство по двоякому праву, и царскому и Первосвященническому: по праву царскому отъ Господа нашего Іисуса Христа—двояко: и потому что Онъ по плоти отъ сѣмени Давида царя и потому что, будучи тѣмъ, что Онъ есть, отъ вѣка большій еще царь по Божеству; по праву же священному, потому что Онъ Архіерей и Первосвятитель Архіереевъ послѣ того, какъ вскорѣ поставленъ Іаковъ, именуемый Братъ Господенъ и Апостолъ — первый Епископъ, по естеству сынъ Іосифовъ, наименованіе же Брата Господня получившій, потому что жилъ съ Нимъ въ одномъ семействѣ... Ибо пребываетъ Престолъ Его, царствію Его не будетъ конца, возсядетъ на Престолѣ Давида, ни въ чемъ не измѣнивши царской власти Давида, но даровавъ ее слугамъ Своимъ—Архіереямъ Вселенской Церкви". И это слово, говорящее о превосходствѣ царства духовнаго надъ царствомъ земнымъ и потому о превосходствѣ чина духовнаго надъ чиномъ земнымъ (не въ юридическомъ, а въ духовномъ смыслѣ) Лигаридъ старался ослабить до нѣкоторой степени по отношенію къ царю тѣмъ, что вводилъ его въ санъ духовный, соединяя съ царскимъ достоинствомъ неразрывно Архіерейское, и опять переносилъ вопросъ на личности; т. е. если Архіерей—недостойный, а царь достойный, то царь выше. Вотъ его рѣчь: „Сравненіе и сближеніе производятся по нѣкоторымъ сходнымъ или подобнымъ чертамъ, а не вслѣдствіе полнаго тождества, иначе не могли бы быть сравненія и сопоставленія. Такимъ образомъ кажется, что священство имѣетъ преимущество передъ земнымъ царскимъ достоинствомъ по полнотѣ духовной власти. Такъ никто не можетъ отпустить грѣхи, кромѣ единаго архіерея: кто можетъ отпускать грѣхи, воскликнули Іудеи, кромѣ Одного Бога, а Богомъ земнымъ называется Архіерей, какъ разсуждаетъ въ Постановленіяхъ Апостольскихъ Божественный Климентъ и съ нимъ эпонимъ богословія. Но и въ благословеніи Іерей выше царя, почему и Мельхиседекъ, будучи священникомъ Бога Вышняго благословилъ Патріарха Авраама, а несомнѣнно, что худшее лучшимъ благословляется. **Но относительно помазанія нѣтъ между ними различія,** ибо оно обще обоимъ, какъ великій Кипріянъ въ словѣ о помазаніи говоритъ: „нынѣ въ Церкви совершается миро, въ которомъ смѣшивается съ елеемъ бальзамъ, и черезъ сіе ясно указывается единеніе Архіерейскаго и царскаго достоинства и власти... Два великихъ свѣтила (изъ Григорія Богослова) поставилъ Деміургъ всѣхъ боговъ на тверди небесной: одно—свѣтящее днемъ, другое же для освѣщенія ночью, оба прекрасны и полезны для всякаго въ мірѣ произведенія... Поистинѣ свѣтиламъ свѣтилъ свѣтлѣйшимъ подобны Архіерей и царь на тверди Церкви, и когда оба правятъ

прямо слово истины, то бываетъ общее удовольствіе и радость, когда же неправно творятъ, подвергаясь наглядному затмѣнію, тогда плачъ и стенаніе повсюду слышатся...“ Затѣмъ Лигаридъ переходитъ къ оцѣнкѣ качествъ носителя духовнаго чина и царскаго и говоритъ: прежде Іереи были златые по правамъ, хотя служили на деревянныхъ дискахъ и потирахъ; а нынѣ мы мѣдные и желѣзные по словамъ и дѣламъ, хотя и совершаемъ таинство причащенія въ сосудахъ златыхъ и преукрашенныхъ. О какая перемѣна! Дай мнѣ Архіерея, который бы стяжалъ ревность Финееса, кротость Моисея, ревность Иліи, и я предпочту его высокому Кесарю и Августу, надъ землею начальствующимъ. Но если между насъ являются не Епископы, а ἐπίσκοτα (помрачители), не митрополиты, μιαροπολῖται (преступные граждане),—не добрѣ живущіе, отъ нихъ же первый есмь азъ окаянный, то какой намъ стыдъ! Какого ожидать благоговѣнія?... **Посему царю надлежитъ казаться и быть выше другихъ,** но предстоятели Церкви должны быть свѣтильникомъ, поставленнымъ на золотомъ свѣщникѣ, чтобы быть видиму, какъ нѣкоторый Фаросъ и колоссъ свѣтящійся... Таковъ подобаетъ намъ Архіерей: преподобенъ, незлобивъ, не оскверненъ, свѣтлѣе и чище аміанта, который бы въ пламени огня не сгоралъ, но еще болѣе очищался. Если же окажется противнымъ тому (но я не позволю себѣ никого порицать),—достаточно мнѣ указать на одного изъ многихъ, соборнѣ лишеннаго Патріаршаго достоинства и власти, разумѣю Никона, стоящаго внѣ священной ограды алтаря,—вмѣсто мира бросающаго ножъ въ Христову Церковь, царскаго и Давидова престола не слушая, какъ невнимательный къ слову Архипастыря и Великаго Учителя, глаголющему: вложи, Петръ, мечъ твой въ ножны, едва удержавшему его и бывшихъ съ нимъ отъ стремленій къ убійству... Но, о вѣчно священный, Богомъ пособляемый, Государь нашъ, великій побѣдитель и вѣрнѣйшій защитникъ Церкви живи, какъ фениксъ на многія лѣта, да будетъ тебѣ, **какъ орля, юность твоя, ты воистину Архіерей и царь,** яко подражаеши тебѣ во слѣдъ и соревнуя Великому Θеодосію, Великому Юстиніану, Христіаннѣйшему Константину, тебя да возставитъ Христосъ Богъ нашъ новаго Давида по сердцу Своему, найдя, яко не далъ еси сна очамъ твоимъ и рѣсницамъ дремоты, **донде же Богосоставленное сіе собраніе... собрала богомудрая твоя свѣтлость, послѣдуя Боговѣщанному гласу,** глаголющему (Мѳ. гл. 18): идѣже есте двѣ или тріе собрани во имя Мое, Азъ ту есмь посредѣ ихъ. Положу вѣнецъ слову моему“... И слѣдуетъ моленіе „за христолюбиваго и святѣйшаго царя нашего отъ Бога царство пріемшаго, объ одолѣніи на враговъ“ „особенно на Сарацинъ, по грѣхамъ нашимъ нынѣ на насъ возставшимъ“.

Въ этой рѣчи Лигарида царь отличается въ церковныхъ правахъ отъ Архіерея только отсутствіемъ права отпущенія грѣховъ и права благословенія — отзвукъ совершенно одно-

родной Вальсамоновской теоріи, кладущей центръ вопроса въ фактъ миропомазанія, а не въ тѣ молитвы, которыя читаются при поставленіи и царя и Архіерея, и не въ тѣ благодатные дары, которые на нихъ призываются. Чувствуя какъ бы слабость своей аргументаціи, Лигаридъ взываетъ къ разсмотрѣнію личныхъ качествъ царя и Іерарховъ; этотъ argumentum ad hominem и вовсе не можетъ служить для доказательства правового положенія. Онъ расчитанъ на вліяніе на слушателей, враждебныхъ Патріарху Никону и послушныхъ царю; такъ же, какъ послѣднія слова рѣчи расчитаны на Восточныхъ Патріарховъ, всегда бывшихъ склонными возвеличивать единаго христіаннѣйшаго царя ради призыва его къ помощи противъ мусульманскаго ига. Восточные Патріархи, неохотно соглашавшіеся на учрежденіе въ Москвѣ Патріаршества въ 1589 г., очень охотно теперь готовы были содѣйствовать его дискредитированію обвиненіями самыми нелѣпыми. Тенденція къ возвышенію Московскаго царя и умаленію Московскаго Патріарха, какъ нельзя лучше соотвѣтствовала ихъ цѣлямъ. Въ дальнѣйшихъ своихъ рѣчахъ Лигаридъ болѣе беззастѣнчиво констатировалъ принципіальную неограниченность царской власти во всемъ, и снова онъ не останавливается передъ цитатами изъ языческихъ писателей, у которыхъ, естественно, принципъ единства источника власти—въ царѣ—былъ непоколебимъ. Въ толкованіи на I книгу Царствъ 8, 4—22 Паисій сказалъ: „Я хочу быть истолкователемъ прочитаннаго, хочу изъяснить „оправданія“ единодержавной власти. И во-первыхъ замѣчаю, что царь не подлежитъ законамъ“. Доказательства берутся имъ изъ Діона Кассія и одного Пифагорейскаго философа. Указывается принципъ Синедріона, дозволившаго царю имѣть до 18 женъ, а Соломонъ имѣлъ ихъ еще больше. „Теперь я понимаю, почему цари народовъ не хотѣли часто показываться подданнымъ, полагаю, по высочеству сана, какъ Ассирійскій царь Артаксерсъ не только не хотѣлъ показываться, но и законъ немилостивый установилъ — подвергать смерти, казнить незванно вошедшаго къ нему“ 105 новелла Юстиніана говоритъ: „Царь царей Богъ подчинилъ царямъ самые законы, давъ въ царѣ одушевленный законъ людямъ, живущимъ подъ луною“. Здѣсь опять Лигаридъ забываетъ, что самъ Юстиніанъ положеніе princeps legibus solutus est не распространялъ на сферу церковную, а только на ту сферу, которую ввѣрилъ ему народъ. Понятіе же одушевленнаго закона призываетъ къ тому, чтобы быть образцомъ повиновенія законамъ и, если быть выше ихъ, то лишь въ томъ смыслѣ, что праведнику законъ не лежитъ, ибо онъ выполняетъ много больше, чѣмъ требуетъ законъ. А въ толкованіи на 2 книгу Ездры 4, 1—12 Лигаридъ снова говоритъ о всевластныхъ распоряженіяхъ царя Дарія Персидскаго и отношеніи царицы Евдоксіи къ Іоанну Златоустому. Но, если первый примѣръ недо-

Слабость Лигаридовской аргументаціи.

казателенъ, какъ языческій, то второй показывалъ лишь фактъ злоупотребленій, но не давалъ нормы. Лигариду не удалось отстоять на Соборѣ теорію первенства власти царя, ибо, благодаря протесту Русскихъ Архіеревъ противъ двусмысленной редакціи 2-й главы патріаршихъ свитковъ, оба Патріарха принуждены были прежде составить объяснительную записку съ толкованіемъ главы, столь смутившей Русскихъ Архіереевъ.

Заключеніе Собора 1667 г. о власти царской и Патріаршей.

Конечнымъ заключеніемъ преній было заявленіе Патріарховъ: **„Да будетъ признано заключеніе, что царь имѣетъ преимущество въ дѣлахъ гражданскихъ, а Патріархъ въ Церковныхъ, дабы такимъ образомъ сохранилась цѣлою и непоколебимою во вѣкъ стройность церковнаго учрежденія“. Всѣ члены Собора воскликнули: „Сіе есть мнѣніе Богоносныхъ отецъ. Такъ мыслимъ всѣ; да живетъ на многія лѣта добропобѣдный и непобѣдимый нашъ царь;** да продлится на многія лѣта и ваша жизнь и благоденствіе, Святѣйшіе и Блаженнѣйшіе“. Таково было рѣшеніе Московскаго Большого Собора 1667 года. **Это было оффиціальнымъ признаніемъ со стороны Русской Церкви святоотеческой теоріи, отверженіемъ принципа цезарепапизма, проповѣданнаго Лигаридомъ, и признаніемъ традицій церковно-государственныхъ отношеній, установленныхъ Эпанагогой, а у насъ Никономъ.** Однако, этотъ результатъ былъ достигнутъ предшествующей мученической дѣятельностью Патріарха Никона, указавшаго и исповѣдавшаго эти принципы въ своей дѣятельности. Его воззрѣнія мы и разсмотримъ. Но, если теоретическая Никоновская точка зрѣнія взяла верхъ надъ цезарепапистской, то сверженіе Никона, котораго добился царь, бояре и Русскіе Архіереи, оставило теорію безъ лица, могущаго ее выполнить.

Значеніе паденія Никона для судьбы его теоріи, принятой на Соборѣ 1667 года.

Греческая Іерархія нанесла ударъ русскому патріаршеству въ лицѣ наиталантливѣйшаго его представителя, такого, котораго такіе знатоки русской церковной исторіи, какъ Пальмеръ, называютъ однимъ изъ самыхъ великихъ Первосвятителей русской земли. Бываютъ люди, которые настолько срастаются съ идеей учрежденія, настолько его въ себѣ воплощаютъ, что паденіе ихъ является паденіемъ самого учрежденія. Однако замѣтимъ, какъ великое достиженіе Собора 1667 года, что Русская Церковь была признана вполнѣ самостоятельнымъ и независимымъ отъ царства учрежденіемъ, съ своимъ Главой, своими законами, управленіемъ и судомъ. Монастырскій Приказъ былъ уничтоженъ, какъ учрежденіе, несоотвѣтствующее праву духовенства быть сомостоятельнымъ въ своихъ дѣлахъ, и даже

свѣтскіе архіерейскіе чиновники, со времени Стоглава назначаемые и смѣщаемые свѣтской властью, были признаны подлежащими замѣнѣ лицами духовными въ епархіальномъ управленіи. Только идейная революція, внесенная противоканонически Петромъ въ управленіе Русской Церковью, положила конецъ каноническимъ принципамъ, установленнымъ Соборомъ 1667 года. Все, что было сдѣлано Соборомъ въ 1667 г. въ установленіи церковно-государственныхъ отношеній, есть осуществленіе идей Патріарха Никона, того дѣйствительнаго Патріарха Никона, какимъ онъ дѣйствовалъ и жилъ, а не того, какимъ его выставила подъ вліяніемъ Лигаридовской „Исторіи Суда" и вѣяній XVIII и XIX вѣковъ русская историческая наука. Что касается царской власти, то ея греко-римская концепція далеко не совпадала, какъ мы видѣли, съ русскимъ пониманіемъ ея, получившимъ наиболѣе выпуклое выраженіе въ ученіи Патріарха Никона.

Восточные же Патріархи признавали раньше, въ свиткахъ 1664 г., что наравнѣ съ другими подданными Патріархъ обязанъ царю безусловнымъ послушаніемъ, что всякое повелѣніе, идущее отъ царя, законъ есть, и потому вполнѣ обязательно для Патріарха, который долженъ подлагать себя подъ судъ и нести наказаніе за всякое противленіе царскому повелѣнію. Такое рѣшеніе отдало бы духовную власть по всѣмъ вопросамъ въ полное распоряженіе свѣтской власти, и съ нимъ не могли согласиться Русскіе Архіереи во главѣ съ Павломъ Крутицкимъ и Иларіономъ Рязанскимъ. Но идеи ихъ были идеи Никона, которыя и были приняты, какъ оффиціальное выраженіе ученія Русской Церкви, но, какъ нежелательныя для царя, не были занесены въ дѣянія Собора.

Теорія царской власти на Соборѣ 1667 г. есть послѣднее свободное выраженіе соборнаго голоса Русской Церкви объ этомъ предметѣ.

Прежде, чѣмъ перейти къ ученію Никона, мы разсмотримъ идею симфоніи, которая была оффиціальнымъ ученіемъ Церкви и Московскаго государства, занесеннымъ въ Кормчую. Теорія царской власти, выраженная на Соборѣ 1667 года, была послѣднимъ по времени свободнымъ на Соборѣ волеизъявленіемъ Русской Церкви, и, какъ таковая, не могла быть отмѣнена Духовнымъ Регламентомъ Петра, не могущимъ почитаться, несмотря на Архіерейскія подписи, свободнымъ волеизъявленіемъ Русской Церкви, ибо подписи эти даны не на Соборѣ свободно дѣйствующихъ іерарховъ, а по отдѣльности подъ давленіемъ присланныхъ къ каждому Іерарху по отдѣльности царскихъ посланцевъ съ угрозами явными или подразумѣваемыми, въ случаѣ неподписанія.

Теорія Никона и Соборъ 1667 г. остается и донынѣ дѣйствующей нормой Русской Церкви и должна поэтому

быть положена въ основу будущихъ церковно-государственныхъ отношеній въ Россіи, поскольку Россія будетъ сознавать себя государствомъ Православнымъ. Постановленіе церковной власти можетъ быть отмѣнено лишь постановленіемъ большей по отношенію къ ней церковной властью, или, по крайней мѣрѣ, равной ей, но не государственнымъ закономъ.

ГЛАВА IV.

О симфоніи государства и Церкви.

Основы симфоніи Церкви и государства. — О подчиненіи государственной власти — папа Геласій, Іоаннъ Златоустъ. — Съ появленіемъ христіанства возвышается назначеніе государственной власти. — Ученіе Св. Отцовъ и великихъ людей о назначеніи государственной власти. — Цѣль, объединяющая Церковь и государство. Св. Папа Левъ Великій. — Норма отношеній Церкви къ государству съ святоотеческой точки зрѣнія. — Съ появленіемъ Церкви государственный авторитетъ не умаляется. — Съ появленіемъ Церкви основной характеръ государственной власти не измѣняется. — Съ появленіемъ Церкви умаляется лишь земное величіе государственной власти. — Съ появленіемъ Церкви государственная власть ограничивается въ дѣлѣ вѣры и благочестія. — Отношеніе христіанъ къ государственнымъ законамъ.— Принципіальное разграниченіе полномочій Церкви и государства. Вѣчность этихъ принциповъ. — Способы вліянія Церкви на государство.— Церковныя полномочія выше государственныхъ по своему внутреннему свойству. — Объ опредѣленіяхъ Церкви и вліяніи ихъ на положеніе Церкви въ государствѣ. — Ученіе Отцовъ Западной Церкви (до времени раздѣленія Церкви и послѣ) объ отношеніи государства къ Церкви. Принципъ симфоніи. — Блаженный Августинъ. — Исидоръ Пелусіотскій. — Папа Геласій. — Ive de Chartres. - Mauclerus. — Bossuet. — Существенное различіе между Церковью и государствомъ, котораго нельзя забывать въ теоріи симфоніи. — Принципъ взаимной независимости церковной и государственной власти.—Святые Отцы о взаимной независимости церковной и государственной власти.—Осія Кордубскій.— Папа Феликсъ III.—Папа Стефанъ V.—Ѳеодоръ Студитъ. Папа Григорій II. — Заключенія о принципѣ взаимной независимости. — Разграниченіе сферъ духовной и свѣтской власти. Теорія Филлипса. — Подраздѣленіе духовныхъ и свѣтскихъ полномочій по ихъ непосредственной цѣли по Филлипсу. — Теорія симфоніи о коллизіи государственнаго закона съ церковнымъ. — Овербекъ. Распредѣленіе дѣлъ по компетенціи между Церковью и государствомъ на три категоріи. — Православное государство не можетъ мѣшать Церкви въ осуществленіи ея Божественныхъ полномочій. — Установленіе самостоятельности церковной власти. О теоріи проф. Суворова касательно природы церковнаго законодательства и управленія и ея опроверженіе. — О природѣ участія императоровъ на Вселенскихъ Соборахъ и формы этого участія. — Суворовская теорія игнорируетъ принципіальное ограниченіе государства съ признаніемъ Христіанской Церкви. — Необходимость отличать факты отъ нормы, выясняемой правосознаніемъ. — Церковное законодательство. Формы его развитія. Теорія Митрополита Филарета. — Самостоятельность церковнаго управленія. Теорія Проф. Суворова объ императорѣ какъ centrum unitatis. — Теорія Епископа Іоанна Смоленскаго о высшей Соборной власти, какъ власти Богоустановленной. —

Природа церковнаго управленія не мѣняется отъ признанія христіанства государственной религіей. — Объясненіе фактическихъ вторженій императоровъ въ дѣла Церкви. — Сознаніе неправомѣрности вмѣшательства въ дѣла Церкви со стороны императоровъ, допускавшихъ такое вмѣшательство.—О теоріи императора - великаго первосвященника, оправдывавшей вмѣшательство царя въ церковныя дѣла. — О теоріи проф. Суворова касательно природы церковнаго суда. — Церковный судъ надъ священнослужителями. — Взгляды на церковный судъ цезарепапистской теоріи Суворова и Каптерева. — Недопустимость низведенія Церкви до положенія частной корпораціи. — Судъ Церкви на Вселенскихъ Соборахъ. — О судѣ Епископовъ по гражданскимъ дѣламъ. — О церковномъ судопроизводствѣ. — Основная ошибка проф. Суворова въ его цезарепапистской теоріи. Проф. Заозерскій.—Непріемлемость цезарепапистской теоріи. — Дальнѣйшее раскрытіе теоріи симфоніи. Идея верховенства порядка церковнаго надъ государственнымъ. — О недопустимости качественнаго уравненія государства и Церкви. — О подчиненіи царя суду церковному. — О невозможности католическаго клерикализма при православномъ пониманіи симфоніи. — Измѣненіе смысла теоріи симфоніи властей въ католическомъ мірѣ (XI в.). — Католическое пониманіе теоріи симфоніи. — Католическая теорія прямой власти папы. — Alvarius Pelagus, Папа Григорій VII, Иннокентій III. — Honorius Augustidondus, Hugo de St. Victor, Thomas Cantuarensis. — Emilio Crosa. — Критика теоріи прямой власти папы. Кардиналъ Торрекремата. Кардиналъ Беллярминъ. — Критика теоріи косвенной власти папы. Теорія власти руководящей. Жерсонъ. Фенелонъ — Кардиналъ Антонелли. — Овербекъ о происхожденіи теоріи государственнаго главенства. — Святоотеческое пониманіе теоріи симфоніи. Церковь и современное нехристіанское государство. — Государство православно-христіанское. — Возрожденіе въ новое время языческой идеи государства. — Православное пониманіе симфоніи. — Корень католическихъ воззрѣній на отношеніе Церкви и государства и отличіе его отъ православнаго. — О двоякой власти Христа Спасителя: по Божеству и какъ Искупителя. — Полномочія, данныя Христомъ Апостоламъ. — Власть Христа по Божеству. — Христіанство даетъ высшій смыслъ существующимъ формамъ господства. — Теократическая система Вл. Соловьева и іерократическая система Достоевскаго.— Смыслъ православной теоріи симфоніи. — Центръ единенія Церкви и государства въ царской власти. — Теорія симфоніи и протестантизмъ. Протестантскій государь—носитель всей церковно-правительственной власти въ Церкви. — Евангелическая Церковь не признаетъ себя обладательницей порядка, даннаго Богомъ. — Современное государство, освободившееся отъ церковныхъ началъ. — Католическое стремленіе къ политической теократіи. — Теорія всемогущества государства, какъ протестъ противъ папскаго всемогущества. — Теорія симфоніи въ памятникахъ церковнаго и государственнаго законодательства, въ частности на VII Вселенскомъ Соборѣ. — Перенесеніе теоріи симфоніи изъ Византіи на Русь. — Замѣна теоріи симфоніи утилитарной системой при Петрѣ I. — Санкціи Церкви въ случаѣ превышенія государственной властью своихъ правъ. — Paul Janet о политикѣ Святыхъ Отцовъ. Тертулліанъ. — Святый Амвросій. — Блаженный Августинъ. О повиновеніи государству. — Папа Григорій Великій о подчиненіи государству. — Протестъ духовенства противъ матеріальныхъ угрозъ Григорія VII. Бернардъ Клервосскій. — Символическое выраженіе симфоніи. Врученіе царемъ жезла Патріарху. — О значеніи религіи для государства. Аристотель. Лактанцій. Папа Иннокентій II. Никонъ. Одно сужденіе проф. Масарика.— Пальмеръ о возможности грядущаго отпаденія Россіи отъ христіанства и о возможности православной реакціи. — Пророческія угрозы папы Пія IX для Европейскаго міра. — Пальмеръ о неизбѣжномъ разрушеніи Русскаго Царства въ результатѣ отступленія отъ православныхъ принциповъ строительства. — Симфонія властей, какъ путь возрожденія Россіи.

Ученіе Святыхъ Отцовъ Церкви о назначеніи государства. Принципъ взаимной независимости Церкви и государства.

Основы симфоніи Церкви и государства. Процитированная нами 6-я новелла Юстиніана признаетъ равноправность двухъ властей и необходимость ихъ совмѣстнаго дѣйствія для блага государства. Будучи включена въ государственный законъ, теорія эта явилась принципомъ, признаннымъ для руководства самимъ государствомъ. Какъ въ основѣ всякой политической теоріи, въ основѣ ея лежитъ извѣстное философское міросозерцаніе. Таковымъ для теоріи симфоніи является ученіе Церкви о назначеніи государства и въ связи съ этимъ о соотношеніи его съ самой Церковью. Древнее, какъ родъ человѣческій, государство имѣетъ свое происхожденіе въ провиденціальномъ планѣ Премудрости и предназначается къ тому, чтобы человѣкъ, вышедшій изъ Божественнаго порядка через непослушаніе, былъ человѣческой властью возращенъ въ пути спасительной жизни. Божественное происхожденіе государства открыто еще древнимъ народамъ, и потому человѣкъ, въ силу Богомъ установленнаго порядка, обязанъ повиноваться власти, призванной вносить справедливость черезъ сдержку страхомъ наказаній сильныхъ и черезъ покровительство слабымъ и невиннымъ посредствомъ отнятія возможности наносить имъ вредъ. Цѣлый рядъ мѣстъ Ветхаго Завѣта говоритъ о происхожденіи и назначеніи государства. Такъ книга Притчъ въ гл. XIII, 15,16: „Мною цари царствуютъ и узаконяютъ правду. Мною начальствуютъ начальники и вельможи и всѣ судьи земли“. Книга Премудрости Соломона въ гл. VI, 2, 3: „Внимайте, обладатели множества и гордящіеся передъ народами. Отъ Господа дана вамъ держава и сила отъ Вышняго“. Книга Даніила гл. IV, 14: „Повелѣніемъ бодрствующихъ это опредѣлено и по приговору святыхъ назначено, дабы знали живущіе, что Всевышній владычествуетъ надъ царствомъ человѣческимъ и даетъ его кому хочетъ и поставляетъ надъ нимъ уничиженнаго между людьми“.

Съ пришествіемъ Христа Ветхозавѣтный законъ не опрокинутъ, а еще болѣе возвышенъ и яснѣе раскрытъ. Самъ Христосъ родился подданнымъ государства, призналъ власть Ирода (Мѳ. XVII, 24 и сл.), приказалъ платить подати Кесарю (Мѳ. XXII, 21), подчинился власти Пилата, какъ исходящей свыше (Іоаннъ XIX, 11); Церковь устами Святаго Петра и Павла въ посланіи къ Римлянамъ XIII, 1 учила, что всякая душа да будетъ покорна высшимъ властямъ, ибо нѣтъ власти не отъ Бога; далѣе послушаніе это мотивировано: „ибо начальникъ есть Божій слуга, тебѣ на добро“.

О подчиненіи государственной власти.— Папа Геласій, Іоаннъ Златоустъ.

Папа Геласій писалъ императору Анастасію: „Cognoscentes imperium tibi superna dispositione collatum, legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites“ [36]). И Златоустъ, толкуя посланіе къ Римлянамъ, говоритъ о Божественномъ установленіи власти, именно не о власти того или иного правителя, а самаго принципа власти, дающаго человѣку возможность благоустроить жизнь для заботы о спасеніи, вмѣсто массоваго скитанія по землѣ подобно волнамъ океана. Страхъ наказанія и принужденіе закона могутъ воздѣйствовать на людей, но сами по себѣ они создавали бы рабовъ и лицемѣровъ, если бы имъ не дано было высшаго принципа въ христіанствѣ. Человѣческая развращенность не останавливается передъ страхомъ Божіяго суда; ей необходимо противопоставить матеріальную плотину—общественную власть, которая воздѣйствуетъ въ Божьихъ намѣреніяхъ на злыхъ страхомъ; поражая временнымъ наказаніемъ, она спасаетъ отъ вѣчныхъ мукъ. Повиновеніе человѣческой власти требуется, ибо она человѣческій органъ Божественной власти, какъ Божій слуга; это понятіе привносится христіанствомъ. Церковь обязываетъ къ этому подчиненію, обращаясь уже къ совѣсти, а не къ страху и не къ рабскому подчиненію. Рим. XIII, 5. „И потому надобно повиноваться не только изъ страха наказанія, но и по совѣсти, ибо начальникъ — Божій слуга, отмститель въ наказаніе дѣлающему зло“ (совѣтская власть, опрокидывающая основы нравственности, установленной церковнымъ вѣроученіемъ, потому самому не есть Божій слуга, и Церковь не можетъ призывать къ послушанію ей). Защищая Божественное происхожденіе власти, Отцы Церкви никогда не учили о Божественномъ установленіи того или иного царя; не было этого ученія ни въ канонахъ Церкви, ни въ законодательствѣ Юстиніана, служившаго регулятивной идеей до конца Византійской имперіи.

Съ появленіемъ христіанства возвышается назначеніе государственной власти.

Съ христіанствомъ открывается высшее назначеніе человѣческой власти—содѣйствовать условіямъ возможности спасенія людей, черезъ устройство мирнаго общежитія (I Тим. II, 2). Съ точки зрѣнія освященія и спасенія власть—одно изъ благодѣяній Божественной воли; покровительствуя добродѣтели, сдерживая разрушительныя страсти, она облегчаетъ работу Церкви по спасенію человѣческихъ душъ. Власть сохраняетъ соціальный порядокъ жизни, а безъ этого порядка невозможно общество. Не случай создалъ власть главы семьи, право судьи, власть царя. Это—борцы, воздвигнутые между добрыми и

[36]) „Въ сознаніи, что власть дана тебѣ распоряженіемъ свыше, законамъ твоимъ повинуются и первосвященники церковные“.

злыми, чтобы первымъ дать возможность спокойно жить среди вторыхъ. До созданія Церкви Христовой государство выполняло свое назначеніе съ меньшимъ сознаніемъ, а послѣ сама Церковь, признавая его Божественное происхожденіе, самимъ государствомъ почитается, какъ живое представительство Бога, какъ руководящій идеалъ и принципъ, указывающій дальнѣйшую цѣль человѣческато назначенія— спасеніе души въ мірѣ потусторонемъ.

Ученіе Св. Отцовъ и великихъ людей о значеніи государственной власти.

Когда явилось ученіе, что скипетръ власти есть даръ ада, то Св. **Ириней** указывалъ на слово Апостола Павла, указавшаго на иное высокое происхожденіе принципа власти: „Богъ даетъ жизнь людямъ и царство царямъ". Еще въ языческомъ мірѣ предощущалось высокое назначеніе царской власти; язычники видѣли въ царяхъ живые образы боговъ; такъ **Плутархъ** говорилъ, что не нужно Фидія, чтобы выгравировать статую начальника боговъ, ибо живое представленіе о немъ есть въ лицѣ царя, а въ XVII вѣкѣ Епископъ **Боссюэ** говорилъ, что Божественное величіе отражается нѣкоторымъ образомъ во власти мірскихъ государей.

Какъ Божественное могущество дѣйствуетъ непрерывно на всѣхъ пунктахъ вселенной, такъ царская власть дѣйствуетъ непрерывно во всемъ царствѣ. „Пусть Богъ отниметъ Свою руку, и міръ погибнетъ. Пусть авторитетъ исчезнетъ и государство скатится въ анархію". Церковь учитъ поэтому не только уваженію и повиновенію власти, но приказываетъ не отступать ни передъ какой жертвой на благо государства и имуществомъ и жизнью. Необходимость налога вытекаетъ изъ необходимости средствъ на содержаніе матеріальной силы; Св. Амвросій напоминаетъ: „Если Сынъ Божій заплатилъ налогъ Кесарю, то кто ты, чтобы думать, что ты свободенъ отъ него". Также Св. Амвросій въ одномъ изъ своихъ писемъ пишетъ: „Voulez vous mon patrimoine? Le voilà. Voulez vous me conduire à mort? Vous iriez au devant de mes voeux. Vous ne verrez point m'entourer de tout un peuple accouru á ma voix, embrasser éperdu, les autels. Auxsoldats et aux armes je n'opposerai d'autres armes que mes pleurs; lá est toute la défense du prêtre, et je puis et ne dois opposer d'autre résistence" [37]). Но есть положеніе, когда Христосъ освободилъ отъ обязанности повиновенія. Въ Дѣяніяхъ Апостоловъ V, 29 сказано: „Больше слѣдуетъ повиноваться Богу, нежели человѣкамъ", т. е. заповѣдей

[37]) „Вы хотите мое имущество? Вотъ оно. Хотите вы вести меня на смерть? Вы пойдете этимъ навстрѣчу моимъ желаніямъ. Вы не увидите меня окруженнымъ цѣлымъ народомъ, сбѣжавшимся на мой зовъ, обнимающимъ въ отчаяніи алтарь. Солдатамъ и оружію я противопоставлю только слезы, въ этомъ вся защита священника, и я не могу, и не долженъ противопоставлять другого сопротивленія".

Церкви христіанинъ не можетъ нарушать въ угоду велѣнію государственному. Солдаты Юліана повиновались ему, когда онъ ихъ велъ на врага, но, когда онъ велѣлъ приносить жертвы идоламъ и воскурять передъ ними ѳиміамъ, они предпочитали заповѣдь Божію, запрещающую идолопоклонство.

Цѣль объединяющая Церковь и государство. Св. Папа Левъ Великій.

Государство представляетъ собой менѣе высокій порядокъ, чѣмъ Церковь, по большей примитивности своихъ цѣлей, являющихся лишь предварительнымъ условіемъ для работы Церкви, и по большей грубости своихъ средствъ, однако имѣетъ съ Церковью объединяющую конечную цѣль, основывающуюся на одной истинѣ: спасеніе людей. Эта единая истина и является основой того согласія Церкви и государства, которое возвѣщается Церковью и принимается государствомъ, какъ принципъ своей дѣятельности въ томъ случаѣ, когда государство хочетъ быть христіанскимъ и потому принимаетъ въ основу ученіе, возвѣщаемое Церковью. Основаніемъ союза или симфоніи Церкви и государства является такимъ образомъ не взаимная польза, а самостоятельная истина, поддерживающая этотъ союзъ. По самому понятію государства и Церкви симфонія требуетъ подчиненія идей государственныхъ идеямъ церковнымъ. Государство призывается усовершенствовать свой принципъ справедливости по руководству принципа любви, которымъ живетъ Церковь. Государство призывается пріобщаться того духа, который есть въ Церкви, и которымъ она движется и существуетъ (Это не есть ультрамонтантство, ибо тамъ дѣло въ прямомъ подчиненіи власти государственной власти церковной, а здѣсь свободное пріятіе государствомъ идеаловъ, указываемыхъ Церковью). Симфонія устанавливаетъ, что государственная и церковная организаціи не только не враждебны другъ другу по существу, но идейно связаны конечной цѣлью, къ которой каждая стремится разными средствами, присущими ея природѣ; черезъ это они призываются къ взаимной поддержкѣ, пріобрѣтая въ этой поддержкѣ то, чего каждой не хватаетъ. „Носитель власти государственной не можетъ не покровительствовать Церкви и не защищать ее, сознавая, чѣмъ онъ обязанъ Церкви-Матери", писалъ **Святой Папа Левъ Великій** императору Льву. Онъ носитъ мечъ на ея защиту. Государство призывается заботиться не только о внѣшнихъ нуждахъ Церкви, объ ея культѣ, о средствахъ ея существованія и ея служителей; онѣ должно давать законодательство, соотвѣтствующее Божественному закону Церкви, поддержать своимъ закономъ предписаніе ея закона; если голосъ Церкви не достаточенъ, чтобы удалить волковъ отъ своего стада, тогда государство призывается помочь Церкви своимъ принужденіемъ. И Папа **Левъ Великій** писалъ императору Льву: „Ecclesiastica Lenitas etsi sacerdotali contenta judicio,

cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adjuvatur" [38]; и въ другомъ мѣстѣ: „Debes incunctanter advertere regiam potestatem tibi non solum ad mundi regimen sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam, ut ausus nefarios comprimendo et quae sunt bene statuta defendas et veram pacem his quae sunt turbata restituas" [39]). Если вся Вселенская Церковь не можетъ быть побѣждена по обѣтованію Спасителя, то отдѣльная Помѣстная Церковь можетъ въ результатѣ гоненій быть побѣждена, если свѣтская власть не поставитъ преграду ея врагамъ, и отдѣльный народъ можетъ утратить вѣру. Поэтому, къ защитѣ государственной власти и прибѣгали, какъ видно изъ 104 Карѳаг. правила, отдѣльныя Церкви. Съ своей стороны Церковь даетъ могущественную опору государственной власти, но эта опора иной природы, чѣмъ содѣйствіе Церкви со стороны государства; ибо ея помощь не въ земныхъ ресурсахъ матеріальнаго характера, а въ ея ученіи о назначеніи государственной власти и въ воспитаніи образа мыслей, которое создаетъ крѣпость государства. Папа **Левъ Великій** писалъ императору Ѳеодосію: „Donnez nous la liberté de défendre la foi: car en faisant les affaires de l'Eglise, nous faisons en même temps celles de votre empire et de votre salut. Si vous voulez conserver la possession paisible de votre province, préservez l'Eglise des attaques des hérétiques et les droits du Christ protégeront votre empire" [40]).

Норма отношеній Церкви къ государству съ святоотеческой точки зрѣнія.

Вспомнимъ, что Христіанская Церковь явилась, какъ общество самостоятельное во всѣхъ отношеніяхъ, самостоятельное по происхожденію и назначенію съ своимъ закономъ, отличнымъ отъ государственнаго закона по происхожденію и значенію, съ своей властью, независимой отъ власти государственной по своему происхожденію и полномочіямъ, съ своимъ судомъ, отличнымъ отъ государственнаго суда и независимымъ по компетенціи и силѣ. Каковы же ея отношенія къ государству съ точки зрѣнія Церкви? Мы приведемъ на этотъ предметъ разсужденія проф. Бердникова („Государственное положеніе религіи въ

---

[38]) „Хотя церковная мягкость удовлетворяется приговоромъ духовнымъ и избѣгаетъ жестокихъ наказаній, однако ей приходятъ на помощь законы христіанскихъ государей".

[39]) „Ты долженъ немедля обратить вниманіе на то, что царская власть дана не только для управленія міромъ, но главнымъ образомъ для защиты Церкви, чтобы ты смѣло укрощалъ нечестивыхъ, защищалъ хорошія установленія и возстановлялъ истинный миръ, гдѣ онъ нарушенъ".

[40]) „Дайте намъ свободу защищать вѣру: ибо, совершая дѣло Церкви, мы въ то же время тѣмъ самымъ совершаемъ дѣло вашего царства и вашего спасенія. Если вы хотите сохранить мирное обладаніе вашимъ царствомъ, предохраните Церковь отъ нападокъ еретиковъ, и права Христа защитятъ ваше царство".

Римской имперіи"), спеціально изслѣдовавшаго этотъ вопросъ съ точки зрѣнія именно Церкви, и дополнимъ ихъ ссылками на Златоуста, разсыпанными въ его сочиненіяхъ, ибо ученіе о Церкви, ея законѣ, власти и соотношеніи съ властью мірской изъ всѣхъ Святыхъ Отцовъ онъ, какъ мы упоминали, наиболѣе освѣтилъ, выяснивъ особую природу церковнаго союза, его полномочій, характера церковной власти и способовъ защиты имъ своихъ правъ. Попутно же приведемъ и ученія другихъ Отцовъ Церкви.

Церковь, внося измѣненія въ строй семьи и общества соотвѣтственно требованіямъ нравственнаго закона, освящаетъ ихъ своимъ авторитетомъ; также она освящаетъ и государство, оставляя его неприкосновеннымъ. Она не призвана замѣнять его въ его заботахъ и попеченіяхъ; у нея своя задача, и по существу нѣтъ мѣста для столкновенія между Церковью и государствомъ. Церковь признаетъ государство не только, какъ явленіе, существующее помимо нея, но и какъ необходимую форму общежитія, установленную Самимъ Творцомъ міра (Рим. 13, I). Она считаетъ ее необходимой для защиты людей отъ нападенія внѣшнихъ враговъ и для поддержанія внутренняго порядка въ общежитіи **(I Петр. 2, 14; Рим. 13, 3, 4.** Начальникъ есть Божій судья). Она признаетъ за государствомъ принадлежащія ему права законодательства по его дѣламъ, права управленія и суда за нарушеніе его законовъ (I Петр. 2, 14; Рим. XIII, 3-5), не считая преступленіемъ убійство - казнь и убійство на войнѣ (Іоаннъ 19, 10, 11; Лук. 3, 14; Рим: 13, 4). Она внушаетъ своимъ членамъ воздавать гражданской власти все должное: подати и повинности (Мѳ. 22, 21; Рим. 13, 6, 7; ибо она—Божій служитель 13, 4), повиновеніе ея распоряженіямъ (1 Петр. 2, 13, 14; Рим. 13, 1—7; Тит. 3, 1, 2), оказывать ей почтеніе и уваженіе (Рим. 13, 7), хранить вѣрность; она сама молится о здравіи царя, объ его успѣхахъ, объ утвержденіи его власти, объ управленіи народомъ въ правдѣ (1 Тим. 2, 1, 2). Такъ Церковь освящаетъ авторитетъ власти гражданской, которой христіанинъ подчиняется по заповѣди Божіей. Повиновеніе власти государственной—являющейся Божіимъ слугой—предметъ прямой воли Божіей (I Петр. 2, 13, 14 и Рим. 13, 2). Противляющійся власти, повелѣнію Божію противляется.

Златоустъ (въ Бес. на Рим. 533 стр.) говоритъ: „Апостолъ, желая внушить, что заповѣдь его простирается не на однихъ мірскихъ людей, но на всѣхъ, и на священниковъ, и на монаховъ, объявляя о томъ напередъ, говоритъ такъ: „Всякая душа властямъ предержащимъ да повинуется". Хотя бы это былъ Апостолъ, хотя бы евангелистъ, хотя бы пророкъ, хотя бы другой кто, повинуйся". Повиновеніе не лицу, а власти, которою оно облечено. Заповѣдь относится ко всѣмъ формамъ правленія (Всякая власть есть отъ Бога, если она Божій слуга). **Церковь не колеблетъ авторитета**

государственной власти, а утверждаетъ его прямой заповѣдью о подчиненіи властямъ; сама она не вмѣшивается во внутренній порядокъ государственной жизни, въ его устройство и управленіе. Государство и его власть чѣмъ были, тѣмъ и остались послѣ проповѣди Апостола. **Государство осталось особой формой общежитія для обезпеченія благосостоянія людей, а власть государственная властью человѣческой, въ отличіе отъ власти церковной, происходящей непосредственно отъ Бога и дѣйствующей по непосредственному Его полномочію** (1 Петр. 2, 13, 14). **Порядокъ поставленія государственной власти идетъ по своимъ законамъ.**

Съ появленіемъ Церкви государственный авторитетъ не умаляется.

Церковь только внушаетъ, что государство, какъ форма человѣческаго общежитія, установлено отъ Бога, что власть государственная—по волѣ Божіей—есть необходимое условіе порядка и благополучія въ жизни. Іоаннъ Златоустъ говоритъ въ толкованіи на Рим. XIII: „Власти учреждены отъ Бога. Нѣсть бо власть аще не отъ Бога, говоритъ Апостолъ. Какъ это? Ужели всякій начальникъ поставленъ отъ Бога? Не то говорю я, отвѣтствуетъ Апостолъ. У меня идетъ теперь слово не о каждомъ начальникѣ въ отдѣльности, но о самомъ начальствѣ, что есть начальство, что одни начальствуютъ, а другіе подчинены имъ, и что нѣтъ того устройства, чтобы происходило что-нибудь по случаю и безъ порядка, чтобы народы носились туда и сюда подобно волнамъ—все сіе я называю дѣломъ Божіей премудрости. Посему Апостолъ не сказалъ, что нѣтъ начальника, который бы не былъ поставленъ отъ Бога, но, разсуждая вообще о начальствѣ, говоритъ: нѣсть власть аще не отъ Бога: сущія же власти отъ Бога учинены суть.

Подобно сему, когда Премудрый говоритъ, что отъ Господа сочетавается жена мужеви, разумѣетъ черезъ сіе, что бракъ установленъ отъ Бога, а не то, что Богъ сочетаваетъ каждаго вступающаго въ бракъ. Ибо видимъ, что многіе вступаютъ въ бракъ съ худыми видами и не по закону; чего однакоже никакъ не можемъ вмѣнить Богу. Но это сказалъ Господь, сотворившій искони мужской полъ и женскій, „сотворилъ бо есть; и рѣче: сего ради оставитъ человѣкъ отца своего и мать и прилѣпится къ женѣ своей“; то же самое разумѣетъ и Премудрый. Поелику равенство часто доводитъ до ссоры, то Богъ установилъ многіе виды начальства и подчиненности, какъ-то: между мужемъ и женой, между сыномъ и отцомъ, между старцемъ и юношей, рабомъ и свободнымъ, начальникомъ и подчиненнымъ, учителемъ и ученикомъ. И дивиться ли такому установленію между людьми, когда то же самое учредилъ Богъ въ тѣлѣ... Безначаліе вездѣ зло, и производитъ замѣшательство“. **Государь и государственная власть—необходимый законъ человѣче-**

скаго общежитія, подобный естественнымъ законамъ, дѣйствующимъ въ другихъ областяхъ міра, и въ этомъ смыслѣ на ряду съ прочими законами міра имѣютъ Божественное происхожденіе.

Съ появленіемъ Церкви основной характеръ государственной власти не измѣняется.

Въ ученіи Христовомъ государственная власть не пріобрѣтаетъ новыхъ чертъ и въ своемъ основномъ характерѣ: а) Средства у нея остались тѣ же: мечъ, матеріальная сила, принужденіе. в) Задачи тѣ же—обезпеченіе матеріальнаго благополучія въ общежитіи. с) Сфера дѣйствій та же—государственныя отношенія. **Христіанское ученіе не усвояетъ ей новыхъ полномочій. Если государственная власть называется у Апостола служителемъ Божіимъ, то не въ томъ смыслѣ, какъ служители Церкви.** Государственный чиновникъ—Божій слуга въ особомъ смыслѣ и въ своей сферѣ. Задача дѣятельности государственной власти—обезпеченіе общаго блага, награжденіе добрыхъ и наказаніе злыхъ имѣетъ нѣкоторое соприкосновеніе на почвѣ нравственнаго закона съ задачей, для которой устроена Церковь Божія. Благо общественное имѣетъ своимъ глубочайшимъ основаніемъ нравственный законъ, который дѣйствуетъ въ Церкви Христовой. **Государственная власть, обезпечивая своей дѣятельностью достиженіе общественнаго блага, дѣлаетъ въ нѣкоторомъ смыслѣ въ своей сферѣ то же дѣло, къ которому приставлена власть церковная,** и въ этомъ условномъ смыслѣ названа служителемъ Божіимъ. Князи не суть боязнь добрымъ людямъ, но злымъ; хощеши не боятися власти, благое твори и имѣти будеши похвалу отъ него. **Божій бо слуга есть тебѣ во благое.** Аще же злое твориши, бойся: не бо безъ ума мечъ носитъ: Божій бо слуга есть, отмститель въ гнѣвъ зло творящему". **Златоустъ** поясняетъ этотъ текстъ: „Начальникъ облегчаетъ тебя въ подвигахъ добродѣтелей даже и тѣмъ, что наказываетъ злыхъ, а добрыхъ осыпаетъ благодѣяніями и почестями, содѣйствуя тѣмъ волѣ Божіей, въ какомъ смыслѣ Апостолъ и назвалъ его слугой. Смотри же, я совѣтую тебѣ быть цѣломудреннымъ, и онъ того же требуетъ по законамъ. Я убѣждаю тебя не быть любостяжательнымъ, грабителемъ, и онъ надъ тѣмъ же поставленъ судьею. Слѣдовательно, онъ нашъ сотрудникъ и помощникъ; на то онъ и посланъ Богомъ. Итакъ, въ двоякомъ отношеніи достоинъ онъ нашего уваженія, и какъ Божій посланникъ, и какъ приставленный къ одному съ нами дѣлу. Аще злое твориши, бойся. Итакъ, не начальникъ является причиной страха, но наши собственные пороки. Не бо всуе мечъ носитъ. Видишь ли, что Апостолъ представляетъ его вооруженнымъ подобно воину, дабы содѣлать страшнымъ для преступниковъ закона. Божій бо слуга есть, отмститель въ гнѣвъ зло творящему. А дабы ты, слыша о

наказаніи, казни и мечѣ, не побѣжалъ прочь, Апостолъ снова подтверждаетъ, что начальникъ исполняетъ Божій законъ. Какая тебѣ нужда, ежели онъ и самъ того не знаетъ? Довольно того, что такъ учредилъ Богъ. Итакъ, если начальникъ, наказываетъ-ли онъ или награждаетъ, **Божій есть слуга, потому что защищаетъ добродѣтель и гонитъ порокъ, чего Самъ Богъ хочетъ,** то для чего противиться тому, кто производитъ столько добра и споспѣшествуетъ твоей пользѣ? Многіе сначала старались жить добродѣтельно для начальниковъ, а впослѣдствіи прилѣпились къ добродѣтели изъ страха Божія. На людей грубыхъ не столько дѣйствуетъ будущее, сколько настоящее. **А кто и страхомъ и почестью предрасполагаетъ сердце людей, чтобы они способнѣе были принять слово ученія, тотъ справедливо называется Божіимъ слугой".** Названіе государственнаго служенія Божіимъ не даетъ права на смѣшеніе области государственной и церковной, ибо начальникъ-слуга Божій въ своей сферѣ при достиженіи своей задачи (Означенный текстъ Златоуста показываетъ лишній разъ основу повиновенія начальству и ясно показываетъ, что власть, не отвѣчающая своему призванію, въ родѣ совѣтской, не относится къ числу властей, къ повиновенію которымъ призываетъ Апостолъ). Однако, то земное величіе, которое имѣла власть въ языческомъ государствѣ, умаляется черезъ пониманіе государственнаго служенія, какъ служенія Богу.

Съ появленіемъ Церкви умаляется лишь земное величіе государственной власти.

Представитель государственной власти нынѣ не господинъ своихъ подданныхъ, владѣющій ими, какъ рабами, не міродержецъ съ властью надъ землей, не намѣстникъ Божій, отъ котораго зависитъ жизнь и дыханіе, не богъ, которому обязаны почитаніемъ. Христіане знали только Одного Истиннаго Бога, они указывали императорамъ, что и они - императоры подчинены Богу и обязаны Ему всѣмъ; для нихъ императорская власть потеряла ореолъ Божественности въ языческомъ пониманіи; для нихъ государственные законы стали человѣческими законами со всѣми недостатками, свойственными дѣламъ человѣческимъ, въ противоположность законамъ церковнымъ, которые—непосредственное выраженіе воли Божіей (Злат. Слово на р. мѣст. Св. Пис. II, 471, 483, 489, 500; Бес. на Дѣян. 1. 27, 102, 103; на 1 Кор. 212, 213; II, 80, 164; на Ефес. 29, 251, 365; на 1 Сол. 85, 169; на Мѳ. 11, 308, 472). Но первые христіане не могли сразу отрѣшиться отъ языческаго обожанія государственной власти; они готовы были считать Римскаго императора выше всѣхъ людей, первымъ послѣ Бога, увлекаясь идеей всемірнаго владычества Римской имперіи; они готовы были считать императора господиномъ въ смыслѣ земного владыки, распоряжающагося судьбами людей и народовъ; но Апостольское ученіе о государственной власти

устраняло изъ нея то, что было совершенно несовмѣстимымъ съ христіанскимъ богопочтеніемъ. Проведеніе въ жизнь Апостольскаго ученія въ полной силѣ осталось будущему времени.

Съ появленіемъ Церкви государственная власть ограничивается въ дѣлѣ вѣры и благочестія.

Церковь Христова ограничиваетъ государственную власть въ дѣлѣ вѣры и благочестія, предоставляя государству самому устроиться такъ, чтобы государственное служеніе было служеніемъ общему благу и вмѣстѣ дѣлу Божію. Теперь полномочія государства въ религіи перешли къ Церкви, какъ учрежденію, спеціально на то уполномоченному Богомъ. Вѣрующій во Христа видитъ законодателя въ дѣлѣ богопочитанія въ Богѣ и въ уполномоченной Имъ на то церковной власти. **Только воля Божія—источникъ церковнаго закона; только одна церковная власть можетъ распоряжаться церковными дѣлами.** Постановленія государственной власти не могутъ имѣть значенія церковныхъ законовъ; государственная власть не можетъ распоряжаться церковнымъ. Церковь — область Божія, а не Кесарева, въ ней могутъ распоряжаться только непосредственные намѣстники Божіи. Съ учрежденіемъ Церкви Христовой для членовъ Церкви безповоротно уничтожено право государства распоряжаться дѣлами религіи. „Воздадите Кесарево Кесарю и Божіе Богу" (Мѳ. 22, 21). **Поэтому если государственная власть предъявляетъ требованія, противныя волѣ Божіей, то христіанинъ считаетъ себя обязаннымъ слѣдовать закону Божію, а не государственному** (Дѣян. 5, 29; Гал. 1, 10. Злат. Слово на р. м. Пис. II, 471, 483, 489, 500).

Отношеніе христіанъ къ государственнымъ законамъ.

Христіанинъ призывается отстаивать свое право жить по волѣ Божіей благоприлично. Если государственный законъ, несогласный съ заповѣдями Христовыми, факультативнаго характера, то христіанинъ восполняетъ его несовершенство соблюденіемъ соотвѣтствующихъ заповѣдей Божіихъ (Если государственный законъ позволяетъ жениться сколько угодно разъ, то христіанамъ нельзя большее количество разъ жениться, чѣмъ разрѣшаетъ то церковный законъ; христіанинъ добровольно оставляетъ занятіе, недозволенное христіанской нравственностью); для христіанъ излишни уголовные законы; ихъ незлобіе умѣло обходиться безъ гражданскихъ судовъ (1 Кор. 6, 7). Для христіанина излишни законы государственные вслѣдствіе самой его жизни: „для праведника законъ не лежитъ" (1 Тим. 1, 9). Если же государственная власть прямо требуетъ исполненія требованія, несогласнаго съ волей Божіей, то христіанинъ заявляетъ, что она для него выше государственнаго закона (Дѣян. 5, 29). У Ruinarat'a, Acta martyrum: „Bonum est obedire Deo magis

quam hominibus. Prius est praeceptum Domini, quam hominum—Ego imperatorum tuorum jussionem non audio, quia sacrilega est et contra Dei praecepta jubet—volentibus sacrificare haec praeceptio constituta est: nos vero christiani sumus et hujuscemodi praecepta teneri non possumus" [41]). Также поступали христіане, когда они по должности государственныхъ чиновниковъ получали отъ начальства приказанія, которыхъ они не могли исполнить по своимъ религіознымъ убѣжденіямъ. Такъ, когда одинъ христіанскій полкъ во времена Максиміана получилъ приказъ ловить христіанъ и наказывать, то воины сказали: „Мы твои воины, но и рабы Божіи. Тебѣ мы обязаны службой, а Ему невинностью. Отъ тебя получаемъ жалованіе, а Онъ даетъ намъ жизнь. Мы не можемъ Тебѣ повиноваться до такой степени, чтобы отречься отъ Бога, нашего Творца и Господа. Наши руки готовы противъ врага, но проливать кровь невинныхъ мы считаемъ нечестивымъ. Мы умѣемъ сражаться противъ нечестивыхъ и враговъ отечества, но тиранить гражданъ — не въ нашихъ правилахъ. Мы взялись за оружіе для защиты гражданъ, а не противъ гражданъ. Мы всегда сражались за правду, за благочестіе, за спасеніе невинныхъ; въ этомъ была наша награда за опасности. Мы сражались за вѣру. **Какъ же сохранимъ вѣрность къ тебѣ, если не окажется ея по отношенію къ Богу?** Мы обѣщались прежде всего быть вѣрными Богу, а потомъ клялись въ вѣрности царю. Если ты нарушилъ вѣрность Богу, тогда намъ уже нельзя будетъ вѣрить въ соблюденіе вѣрности царю". Максиміанъ велѣлъ казнить каждаго десятаго, а, когда это не подѣйствовало, то всѣхъ поголовно.

Принципіальное разграниченіе полномочій Церкви и государства. Вѣчность этихъ принциповъ.

Такъ Церковь, обязывая своихъ членовъ соблюдать государственые законы, повиноваться государственной власти во имя примѣненія заповѣди Божіей, отдѣлила отъ государственной власти дѣла вѣры и благочестія. Эту перемѣну первой важности могъ сдѣлать только Богъ, научившій, что принадлежитъ Ему и что Кесарю. Разграниченіе полномочій Церкви и государства дѣлается безъ отношеній къ тому, какое это государство — христіанское или нѣтъ. Евангельское и Апостольское ученіе и заповѣди объ отношеніяхъ христіанъ къ государству и государственной власти и о полномочіяхъ Церкви и государства имѣютъ значеніе общихъ и постоянныхъ нормъ на всѣ вре-

---

[41]) „Слѣдуетъ повиноваться Богу болѣе, нежели людямъ. Прежде—предписаніе Божіе, а потомъ человѣческое. Я не слушаю предписанія императора, если оно святотатственно и приказываетъ вопреки Божественному повелѣнію. Это предписаніе постановлено для желающихъ поступиться имъ, мы же - христіане „не можемъ такихъ приказовъ исполнять".

мена и случаи: нормы эти вытекаютъ изъ существа Церкви и государства и приложимы ко всѣмъ историческимъ формамъ государствъ. **Церковь создана на всѣ времена до скончанія вѣка; она не можетъ уступить своей задачи государству, хотя бы оно и приняло законъ Христовъ,** не можетъ, не отрекаясь отъ своего самостоятельнаго существованія (Злат. Слова на р. м. Св. Пис. II, 318—324). И государство, послѣ принятія христіанства его гражданами, не можетъ уступить мѣста своего Церкви и предоставить ей исполнять его дѣло. Церковь и государство остаются при своей задачѣ и послѣ принятія христіанства. Конечно, христіанское государство можетъ лучше выполнить свою задачу подъ вліяніемъ христіанскихъ началъ, живущихъ въ сердцахъ ея гражданъ, но все же и его постановленія, хотя бы и подъ вліяніемъ христіанскихъ началъ,—дѣло его доброй воли, плодъ извѣстнаго взгляда на государственную пользу. Богъ ждетъ примѣненія Его заповѣдей и въ государственныхъ законахъ, **но это служеніе добру со стороны государства—особое служеніе, свойственное государству.** Это служеніе не замѣняетъ церковнаго служенія и не освобождаетъ церковную власть отъ ея обязанности служенія къ спасенію душъ людскихъ. Слова Златоуста о священствѣ, о служеніи добру со стороны государственной власти имѣютъ полную силу и относительно христіанскаго государства.

И предѣлы полномочій Церкви и государства также не должны измѣниться вслѣдствіе распространенія въ государствѣ вѣры. Государственный чиновникъ—христіанинъ, вѣдь, не получаетъ права крестить, совершать евхаристію, отпускать грѣхи и проч. Христіанскій государь не пріобрѣтаетъ правъ принадлежащихъ Іерархіи церковной вслѣдствіе исповѣданія христіанской вѣры. Въ церковномъ собраніи онъ подвластенъ церковной власти на ряду съ послѣдними рабами; здѣсь онъ — просто человѣкъ - рабъ Христовъ и послушенъ церковной власти, и можетъ имѣть только тѣ права, которыя даетъ ему Церковь. Златоустъ говоритъ (въ Сл. на р. м. Св. Писан. т. I стр. 164): „Царь и послѣдній изъ всѣхъ христіанъ суть только одни имена, и носящій діадему не лучше самаго послѣдняго, когда онъ долженъ быть обличенъ и наказанъ“ (Ів. 11, 142): „Что я говорю: для богатаго и бѣднаго предлагается одна трапеза? Для самого, носящаго діадэму, облаченнаго въ багряницу, владычествующаго надъ вселенной, и для бѣдняка, просящаго милостыню, предлагается одна и та же трапеза. Таковы дары духовенства; Богъ допускаетъ къ участію въ нихъ, сообразуясь не съ званіемъ, а съ произволеніемъ и образомъ мыслей. Съ одинаковымъ дерзновеніемъ и честію и царь, и бѣднякъ приступаютъ къ принятію и пріобщенію этихъ Божественныхъ таинствъ“. Какъ далекъ церковный законъ отъ допущенія вмѣшательства государственной власти въ церковныя дѣла, видно изъ 30 Апостольскаго Правила, запрещаю-

щаго Епископу пріобрѣтать себѣ санъ черезъ мірскихъ начальниковъ и отлучающаго отъ Церкви поступающихъ противъ этого правила. Но санъ церковный составляетъ власть только въ Церкви и для принадлежащихъ къ Церкви; по отношенію къ государственной власти и лицо священнаго сана обязано подчиняться государственной власти, хотя бы эта власть была христіанская. Златоустъ говоритъ въ Бес. 23 на Рим. 583 стр.: „Азъ говорю, всяка душа властямъ предержащимъ да повинуется. Хотя бы ты былъ пророкъ, Апостолъ, евангелистъ, хоть бы другой кто, повинуйся". **Отсюда слѣдуетъ, что по Златоусту и въ христіанскомъ государствѣ Церковь не можетъ усвоить себѣ права законодательства въ распоряженіи въ дѣлахъ государственныхъ; она не уполномочена на это отъ Главы своего; ей не можетъ быть предоставлено это право** по причинѣ самостоятельности, неотъемлемо принадлежащей государству въ его собственныхъ дѣлахъ. Церковь можетъ вліять на государственное законодательство только посредственно, именно черезъ свою проповѣдь, черезъ просвѣщеніе умовъ и исправленіе нравовъ своихъ членовъ, принадлежащихъ одновременно и государству.

Способы вліянія Церкви на государство.

Церковныя полномочія выше государственныхъ по своему внутреннему свойству.

При надлежащемъ разграниченіи предѣловъ полномочій церковной и государственной власти не должно быть между ними столкновеній изъ-за вліяній.

Каждая изъ этихъ властей имѣетъ полномочія только въ своей области и лишена значенія въ области чужой. Съ точки зрѣнія духовной полномочія церковной власти много выше полномочій власти государственной, выше въ томъ духовномъ смыслѣ, какъ это установилъ Златоустъ, цитированный нами. Это ученіе о превосходствѣ духовной власти было выражено еще въ Апостольскихъ Постановленіяхъ (II, 34), гдѣ сказано: „Насколько душа выше тѣла, настолько священство выше царскаго сана, ибо оно связываетъ и разрѣшаетъ достойныхъ наказанія и прощенія".

Въ существѣ Церкви, въ ея задачѣ, въ ея средствахъ нѣтъ основанія для столкновенія съ государствомъ, разсматриваемомъ только въ его идеѣ. Власть ея—чисто духовнаго характера, средства — духовныя, кругъ дѣйствій—область духа, неуловимая для государства.

Задача ея обновить и устроить на новыхъ началахъ внутреннюю духовную жизнь человѣка. Эта духовная жизнь человѣка—преимущественная область вліянія Церкви. Но какъ нравственныя начала жизни человѣка выражаются во внѣшней его дѣятельности, то вліяніе новыхъ христіанскихъ началъ должно отразиться и на образѣ мыслей и дѣятельности христіанъ въ разныхъ сферахъ общежитія, но вліяніе

это не непосредственное и принудительное, а отдаленное и моральное. Изложенное нами ученіе Іоанна Златоуста подчеркиваетъ различную природу Церкви и государства и различіе ихъ средствъ.

Объ опредѣленіяхъ Церкви и вліяніи ихъ на положеніе Церкви въ государствѣ.

Нельзя при этомъ не оговориться, что, когда рѣчь идетъ объ отношеніи Церкви къ государству, то Церковь разумѣется только въ своей видимой земной части, но—что вообще понятіе Церкви охватываетъ не только живущихъ на землѣ, что это выдѣленіе видимой части Церкви условно. „Признавая Церковь видимой величиной, пишетъ Филаретъ (Простр. Катехизисъ 1883: 66-67), этимъ вовсе не низводится содержаніе ея только къ видимой сторонѣ. Рядомъ ней остается невидимая сторона, поскольку Церковь есть и на небеси, и къ ней принадлежатъ всѣ скончавшіеся въ истинной вѣрѣ и святости". Съ другой стороны, когда мы говоримъ объ отношеніи государства къ Церкви, мы называемъ ее обществомъ, учрежденіемъ или корпораціей. Это естественно, ибо Церковь, не имѣя территоріи, находится въ предѣлахъ государства и подлежитъ его юрисдикціи, поскольку во внѣшнихъ отправленіяхъ своей жизни (собранія, школы, собственность) соприкасается съ государствомъ, подлежитъ тому, что называется jus circa sacra въ противоположность jus intra sacra. Но, называя при этомъ Церковь обществомъ или учрежденіемъ, мы нисколько не опредѣляемъ существа Церкви, ибо затрагиваемъ только правовую ея сторону. Что же касается существа Церкви, то опредѣленіе его принадлежитъ Богословской наукѣ. Между прочимъ протоіерей Аквилоновъ въ своей книгѣ („Церковь"), на страницѣ 254, раскрывая апостольское опредѣленіе Церкви, какъ тѣла Христова, опредѣляетъ ее такъ: „Церковь есть богочеловѣческій организмъ, возглавляемый Самимъ Господомъ Іисусомъ Христомъ и одушевленный Святымъ Духомъ, Самимъ же Господомъ по волѣ Бога Отца основанный и управляемый и состоящій изъ всѣхъ на небѣ и на землѣ вѣрующихъ стремящихся къ вѣчной жизни, въ блаженномъ единеніи съ Тріединымъ Богомъ, а въ Немъ и между собой". О значеніи видимой стороны Церкви говоритъ Митрополитъ Макарій (въ III томѣ Догматическаго Богословія 311 стр.): „Несправедливо думаютъ раздѣлять единую Церковь Христову на двѣ половины, на Церковь видимую и невидимую, когда Церковь сія по самому существу своему и видима, и невидима. Такое несправедливое раздѣленіе нераздѣлимой Церкви Христовой измышлено неправомыслящими для собственнаго успокоенія, будто бы довольно принадлежать къ Церкви невидимой, т. е. къ числу святыхъ или избранныхъ Божіихъ, чтобы получить спасеніе, хотя бы и не принадлежа Церкви видимой. Но принадлежность къ первой тому, кто не принадлежитъ къ послѣдней, невоз-

можна, ибо только въ сей послѣдней можно возродиться и освятиться въ Таинствѣ Крещенія, можно получить Божественныя силы, яже къ животу и благочестію, въ Таинствѣ Миропомазанія, можно дѣйствительно соединиться съ Христомъ въ Таинствѣ Евхаристіи". Архимандритъ Антоній (Петербургъ, 1882) о видимой части Церкви говоритъ такъ: „Новозавѣтная Церковь есть Богоучрежденное общество людей, соединенныхъ между собой единствомъ вѣры въ Іисуса Христа и общеніемъ въ Таинствахъ подъ видимымъ управленіемъ пастырей и невидимымъ Его Самого для достиженія вѣчнаго блаженства". Въ соотвѣтствіи съ этимъ архимандритъ Антоній говоритъ, что Церковь должна быть обществомъ видимымъ, которое всякому можно узнать и отмѣтить. Всѣ эти богословскія опредѣленія, оттѣняя то одну, то другую сторону Церкви, являются не только основой для ея уразумѣнія, но и для опредѣленія ея мѣста въ государствѣ Очевидно, что Церковь, какъ Богоустановленное учрежденіе, не можетъ занимать въ православномъ государствѣ мѣсто частнаго общества, создаваемаго свободнымъ соглашеніемъ людей и волею государства, а должно быть признаваемо, какъ публичный союзъ особаго рода [42]). По самому существу своему, какъ Тѣло Христово, Церковь призвана внутренно проникать во всѣ человѣческія отношенія, во всѣхъ сферахъ общежитія, въ содѣйствіи съ призывомъ Апостола дѣлать все во славу Божію и стремиться къ миру съ Богомъ. Этотъ призывъ относится и къ правителямъ государства. Подтвержденіе этого мы увидимъ у учителей и Отцовъ Церкви.

Ученіе Отцовъ Западной Церкви (до временъ раздѣленія Церкви и послѣ) объ отношеніи государства къ Церкви. Принципъ симфоніи.

Церковь возвѣстила человѣческому роду всѣ истины, заключенныя въ Словѣ Божіемъ. Принимая ученіе Церкви, и отдѣльные люди, и представители власти обязываются признать ея ученіе, какъ ученіе истины и спасенія; представители власти, почитая себя православными, не могутъ принимать отъ Церкви ея ученіе о своихъ правахъ и отбрасывать относящееся къ ихъ обязанности; христіанское государство обязано безъ ограниченія принимать все

[42]) Проф. Павловъ между прочимъ пишетъ (Курсъ Церковнаго Права, стр. 13); „Церковь является частнымъ обществомъ только относительно, т. е. въ отношеніи къ лицамъ, которыя къ ней не принадлежатъ и могутъ принадлежать лишь по свободному самоопредѣленію, и въ отношеніи къ государству, которое ее не признаетъ публичной корпораціей. **Сама же въ себѣ** и для тѣхъ, кто раздѣляетъ ея вѣру, она всегда и необходимо есть публичное учрежденіе. Ея устройство, цѣль, средства выше частнаго произвола; они даны вмѣстѣ съ нею, въ самомъ ея существѣ. Въ этомъ смыслѣ къ церковному праву можетъ быть приложенъ признакъ, какимъ римскіе юристы отличали публичное право отъ частнаго: jus publicum privatorum pactis mutari non potest".

предписываемое Церковью; только въ ученіи Церкви свѣтская власть находитъ опредѣленіе своего достоинства, но одновременно узнаетъ, что Богъ учредилъ на землѣ еще другую власть, отличную отъ свѣтской и по природѣ, и по функціямъ; эта другая власть дана Христомъ непосредственно Апостоламъ и ихъ преемникамъ, какъ власть ученія, священнодѣйствія и пастырства. Христосъ формально отожествилъ Себя съ Церковью, говоря: „Кто васъ слушаетъ Меня слушаетъ, и кто отвергаетъ васъ, отвергаетъ Меня“ (Лук. 10, 16). А не слушающаго Церковь Христосъ отожествляетъ съ язычникомъ и мытаремъ. Христосъ Самъ подтверждаетъ, что власть Церкви не есть власть отъ этого міра (Іоанна 18, 36); тѣмъ самымъ предписывается

Блаженный Августинъ. Церкви не захватывать сферы свѣтской власти. „Слушайте евреи, слушайте язычники, слушайте всѣ царства земныя; Я не пришелъ наносить ущерба вашей земной власти. Чего хотите больше? Идите въ Мое Царство, которое не отъ міра, идите туда съ вѣрой и не возставайте противъ него изъ страха, который можетъ внушить вамъ названіе Царства“ (Августинъ Тракт. 115 на Іоанна). Церковь—въ этомъ мірѣ и имѣетъ власть надъ людьми, но она и не отъ міра сего, ибо не происходитъ отъ человѣческой власти и цѣлью своей имѣетъ счастье не въ этомъ мірѣ; благоустроеніе же въ этомъ мірѣ—непосредственная цѣль государства. Эти двѣ власти—какъ двѣ мѣдныя колонны, поддерживающія портикъ храма (III Царств. VIII, 15; Іерем. III, 21); обѣ власти служатъ одному Создателю и управляютъ тѣми же людьми, обязанными каждой власти воздавать ей принадлежащее (Мѳ. 22, 21). Хотя обѣ эти власти раздѣлены между разными людьми, однако, онѣ должны быть соединены, какъ двѣ вѣтви одного ствола, ибо въ концѣ концовъ, хотя одна имѣетъ ближайшей цѣлью земное, а не небесное счастье, однако послѣдняя цѣль обѣихъ одна—Божья слава и счастье человѣчества.

Исидоръ Пелусіотскій. Какъ говоритъ **Исидоръ Пелусіотскій,** ученикъ Іоанна Златоуста: „Quamvis enim utriusque (sacerdotis et regni) permagna differentia sit (illud enim velut anima est, hocvolut corpus, ad unum tamen et eundem finem tendunt, hoc est ad subditorum salutem“ [43]). По этимъ двумъ каналамъ распространяются на родъ человѣческій божественныя милости; онѣ призываются распространять миръ и порядокъ, безъ которыхъ нѣтъ благополучія людей. Если Церковь нуждается для своей дѣятельности во внѣшней защитѣ, то государство гораздо болѣе въ Церкви. Невольно

[43]) „Хотя весьма велика разница между священствомъ и царствомъ (первое—душа, а второе—тѣло), однако они стремятся къ одной и той же цѣли, то есть къ спасенію подданныхъ“.

припоминаются слова Лейбница, сказавшаго: „Tolle religionem et non invenies sublitum qui pro patria pro republica pro recto et justo discrimen fortunarum vitaeque ipsius subeat“ [44]). Этотъ союзъ запечатлѣвается общей цѣлью и скрѣпляется взаимной нуждой. Правительства, писалъ **папа Геласій** (V вѣкъ), нуждаются въ Епископахъ для духовныхъ дѣлъ, чтобы пріобрѣсти эти добродѣтели, которыя должны открыть имъ небесныя врата, а Епископъ нуждается въ правительствѣ свѣтскомъ, чтобы распространять среди людей ревность къ Дому Божьему, дѣла любви и христіанской справедливости.

Папа Геласій.

Ive de Chartres. Ive de Chartres (1040-1115) говорилъ, что, когда тронъ и алтарь живутъ въ тѣсномъ союзѣ, міръ управляется хорошо, но, когда разражается несогласіе между ними, не только малыя вещи перестаютъ преуспѣвать, но и великія несчастно погибаютъ. Тогда свобода начинаетъ падать въ государствѣ, въ Церкви начинаются нестроенія, права пренебрегаются, и великая опасность угрожаетъ душамъ. Участь каждой изъ властей прочна участью другой. Всякій, кто бросаетъ смуту или раздѣленіе въ Церковь, наноситъ одновременно ударъ и государству.

Mauclerus. Богъ въ Ветхомъ Завѣтѣ въ рядѣ прообразовъ, говоритъ Mauclerus показалъ, какимъ строгимъ наказаніямъ Онъ подвергаетъ государства, отвергающія союзъ съ Церковью и какія великія награды Онъ даетъ тѣмъ, кто его сохраняетъ. De Monarchia V. Это дѣло дьявола — сѣять сѣмена недовѣрія и разъединенія между Церковью и свѣтской властью, ибо это значитъ бросить человѣчество на ложный путь и обманывать его вдвойнѣ и съ точки зрѣнія земной и вѣчнаго спасенія.

Какъ велико ослѣпленіе государей, думающихъ, что они становятся болѣе свободными, разбивая иго Церкви! И **Боссюэтъ** говоритъ: [45]) „O vous donc, ministres de l'Eglise et vous, ministres de roi pourquoi vous desunissez vous? L'ordre de Dieu est il opposé á l'ordre de Dieu? Oh, pourquoi ne comprenez vous pas que votre action est une, que servir Dieu c'est servir l'Etat et que servir l'Etat, c'est servir Dieu“? (Bossuet, Oeuvres Compl. IV, 306).

Bossuet.

Принципъ согласнаго дѣйствія государства и Церкви не

[44]) „Отними религію, и ты не найдешь подданнаго, который бы подчинялся приговору объ имуществѣ и жизни за отечество, за общественное дѣло, за правое и справедливое“.

[45]) „О, вы, слуги Церкви и слуги короля, зачѣмъ вы разъединяетесь? Развѣ одинъ Божественный строй противорѣчитъ другому Божественному строю? Почему не поймете вы, что ваше дѣйствіе едино, что служить Богу значитъ служить государству, а служить государству значитъ служить Богу?“

есть только принципъ историческаго права, вытекающій изъ контрактовъ и законовъ, который можетъ мѣняться въ зависимости отъ эпохъ, а принципъ, вытекающій изъ ученія Отцовъ Церкви о Церкви и государствѣ; это есть заданіе, поставленное человѣческому обществу свыше для его блага, какъ писалъ папа Григорій II императору Льву Исавру: „Consilium autem Christum amantium imperatorum et piorum pontificum virtus una est quando cum pace atque caritate res administrantur“ [46]). Принципъ симфоніи былъ освященъ, какъ мы увидимъ, авторитетомъ Отцовъ 7-го Вселенскаго Собора.

Самое понятіе мира Христова, во имя котораго устанавливается согласіе Церкви и государства, призываетъ государство къ установленію мира, основаннаго на любви къ Богу, т. е. къ отверженію всего того, что противорѣчитъ Божественной справедливости. Его миръ, принесенный Христомъ, иной, чѣмъ тотъ, который даетъ міръ (Іоан. 14, 27) („Миръ Мой оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ; не такъ, какъ міръ даетъ, Я даю вамъ. Да не смущается сердце ваше и не устрашается“). И Его миръ примиряется съ мечомъ Мѳ. 10, 34: „Не думайте, что миръ пришелъ Я принести на землю, но мечъ“, или у Лук. 12, 51: „Думаете ли, что Я пришелъ дать миръ на землѣ? Нѣтъ, говорю вамъ, но раздѣленіе“. Христосъ отвергъ терпимость во имя простого человѣческаго мира, сказавъ: „Кто не со Мной, тотъ противъ Меня“.

Существенное различіе между Церковью и государствомъ, котораго нельзя забывать въ теоріи симфоніи.

Но, устанавливая принципъ согласнаго дѣйствованія Церкви и государства, какъ принципъ, вытекающій изъ общности ихъ конечныхъ цѣлей, основанной на одной истинѣ, **нельзя забывать существенное различіе въ ихъ власти.** Эти различія вытекаютъ прежде всего уже изъ того, что Церковь есть власть, непосредственно учрежденная Богомъ, а свѣтская власть лишь посредственно исходитъ отъ Божественнаго Промысла. Сфера Церкви—вся вселенная; какъ древо, насажденное Божьей рукой, она должна объять всю землю, и всѣ народы должны получить защиту отъ ея вѣтвей (горчичное зерно) (Мѳ. 13, 31); ея законъ долженъ царствовать надъ всѣми народами (Мк. 16, 15); государство же носитъ печать партикуляризма, какъ законъ политическаго и соціальнаго порядка. Церковь едина и неизмѣнна, и, если можетъ быть много государствъ, то истинная Церковь только одна, хотя и раздѣленная на помѣстныя части въ зависимости отъ условій существованія; и, если государствъ много, то одна Православная Церковь охватываетъ всѣхъ право-

[46]) „Совѣтъ императоровъ, любящихъ Христа, и благочестивыхъ священниковъ есть главная добродѣтель, когда и дѣла управляются въ мирѣ и любви“.

славныхъ христіанъ. Отдѣльныя Помѣстныя Церкви должны соблюдать общее ученіе и общіе основные принципы единой Вселенской Церкви, но государства не обязаны въ своей сферѣ признавать законы другого государства, и государство можетъ безконечно измѣнять формы своего устройства. Ни одному государству не дано обѣщанія существовать до появленія Сына Человѣческаго и Его суда надъ живыми и мертвыми, и если царства этого міра постоянно падаютъ въ прахъ, то Небесное Царство будущаго вѣчно. Французскій историкъ Гервасій въ VI вѣкѣ писалъ: „Terrenum regnum cum carne cinis erit et pulvis. Quasi coeleste vel subcoeleste militantis ecclesiae est quae dum ad triumphandum prosperat, cursum suum dirigit ad id quod est perpetuum“ [47]). Эти принципіальныя различія ведутъ и къ практическимъ, именно, что Церковь имѣетъ вѣдомствомъ вещи вѣчныя и духовныя, а область государства—свѣтскія дѣла. Если Церковь имѣетъ цѣлью небесное блаженство, а государство—земное счастье, то государство, находя въ этомъ свое существенное отличіе отъ Церкви, не можетъ себя не связывать и съ ея принципомъ подъ угрозой своего собственнаго паденія. И если бы государство не ставило себѣ конечной цѣлью стремленіе къ вѣчному счастью человѣчества, если бы оно не имѣло въ планахъ Божественной Премудрости предназначенія сотрудничать въ этихъ цѣляхъ съ Церковью, то между ними была бы полная изолированность, которая устраняется именно общностью если не ближайшей цѣли, то цѣли конечной.

Каждая изъ властей однако сохраняетъ и свою ближайшую цѣль и въ своей сферѣ взаимно независима отъ другой. Смыслъ этой независимости не въ томъ, что каждая изъ властей не должна считаться съ требованіемъ другой, а въ ихъ взаимной свободѣ во всѣхъ актахъ, которые относятся къ осуществленіямъ ихъ собственныхъ цѣлей, т. е., какъ Церковь не должна властно вмѣшиваться въ чисто свѣтскія дѣла, такъ и государство не должно властно вмѣшиваться въ чисто церковныя дѣла. Если Церковь призвана блюсти интересы будущей жизни, не призвана вмѣшиваться въ свѣтскія дѣла, то и государство въ свѣтскихъ дѣлахъ призвано дѣйствовать суверенно и независимо отъ Церкви, поскольку не становится въ оппозицію съ Божественными предписаніями.

Принципъ взаимной независимости Церкви и государственной власти.

Святые Отцы о взаимной независимости церковной и государственной власти.

Церковь не можетъ заниматься мотивами и намѣреніями свѣтскихъ правителей, пока они находятся въ границѣ, предначертанной свѣтской

[47]) „Земное царство вмѣстѣ съ плотью станетъ прахомъ и пылью. Какъ бы небесное или почти небесное свойство воинствующей Церкви есть то, что, заботясь о тріумфѣ, она стремится къ тому, что вѣчно“.

власти; но и свѣтская власть не можетъ вторгаться въ то, что въ силу Божественныхъ полномочій дано преемникамъ Апостоловъ. Къ прежнимъ цитатамъ изъ Святыхъ Отцовъ на эту тему мы можемъ прибавить и другія. **Святой Амвросій** говорилъ, что „ea quae divina sunt, imperatoris potestati non esse subjecta“ [48]). Когда этотъ законъ различія сферъ власти не соблюдается, то произвольные захваты одной власти надъ другой составляютъ узурпацію. Представители духовной власти развивали огромную энергію, чтобы отвергнуть захваты государства въ своей сферѣ. Осія Кордубскій писалъ императору Константину: „Не вмѣшивайся въ дѣла духовныя и не издавай декретовъ о чисто религіозныхъ вопросахъ, но предоставь намъ право учить васъ въ этомъ отношеніи; тебѣ Богъ далъ имперію, намъ управленіе Церковью, и подобно тому, какъ узурпирующій вашу царскую власть противится Божіему порядку, также, привлекая къ вашему суду дѣла Церкви, вы дѣлаетесь виновными въ великомъ преступленіи. Ибо написано: Воздайте Кесарю Кесарево, Божіе Богу. Не принадлежитъ намъ управлять землею, а вы не имѣете никакой власти приносить Богу ладанъ жертвы“. И знаменитый Епископъ приводитъ примѣръ царя Озіи, котораго Богъ поразилъ проказой, за вмѣшательство въ священническія функціи.

Осія Кордубскій.

Папа Феликсъ III.

Папа Феликсъ III увѣщеваетъ императора Зенона воздерживаться отъ захвата сферъ церковной власти, чтобы не навлечь нарушеніемъ Божественнаго порядка несчастій и для Церкви, и для государства. „Важно, конечно, для благосостоянія вашего царства, чтобы вы показали себя стремящимися подчинить въ Божественныхъ дѣлахъ вашу императорскую волю авторитету священниковъ и Іисуса Христа вмѣсто того, чтобы стремиться къ царствованію въ Церкви; узнавать Божественную волю отъ тѣхъ, кто имѣетъ миссію ихъ учить, а не объявлять ее самимъ, сообразоваться съ порядкомъ, установленнымъ въ Церкви, вмѣсто того, чтобы ей представлять предписанія человѣческаго права, и желать возвышаться изъ желанія господства надъ Божественными декретами и святыми учрежденіями Церкви, передъ которыми вы должны смирять, согласно съ волей Божіей, ваше чело въ благочестивой преданности изъ страха оскорбить, нарушая Божественный порядокъ, величіе Божественнаго строя“.

Папа Стефанъ V.

Папа Стефанъ V писалъ императору Василію: „Наше священническое достоинство не подчинено императорскому скипетру; хотя вы, какъ императоръ,

---

[48]) „То, что божественно, не подлежитъ власти императора“.

живой образъ Христа, вамъ поручены только свѣтскія и гражданскія дѣла".

Іоаннъ Дамаскинъ.

Іоаннъ Дамаскинъ говоритъ: „Никто не могъ бы убѣдить меня, что Церковь должна управляться законами императоровъ. Она управляется учрежденіями, которые передали намъ наши отцы, либо письменно, либо устно".

Θеодоръ Студитъ. Папа Григорій II.

Θеодоръ Студитъ: „Императору ввѣрено управленіе внѣшними дѣлами, но управленіе духовное принадлежитъ священникамъ и учителямъ". **Папа Григорій II** императору Льву Исавру писалъ: „Idcirco ecclesiis praepositi sunt pontifices a reipublicae negotiis abstinentes et imperatores ergo similiter ab ecclesiasticis abstineant" [49]).

Заключеніе о принципѣ взаимной независимости.

Свѣтская власть не должна присваивать себѣ авторитета, котораго не давалъ ей Богъ. Церковь не можетъ отказаться отъ подчиненія ей въ сферѣ, отведенной ей Богомъ. Она требуетъ отъ государства, чтобы оно держалось строго въ своей сферѣ, и отстаиваетъ независимость своихъ слугъ въ церковной сферѣ. Церковь не имѣетъ власти диктовать законовъ свѣтскимъ правителямъ относительно ихъ управленія, не можетъ заниматься назначеніемъ, увольненіемъ и контролемъ государственныхъ чиновниковъ, и требуетъ отъ государства того же уваженія къ своей свободѣ, пока она остается въ границахъ своихъ функцій. **Взаимная независимость Церкви и государства даетъ право каждой изъ нихъ отвергать захваты, узурпацію со стороны другого союза, уважая съ своей стороны права другого,** но это jus cavendi при соблюденіи симфоніи власти можетъ въ дѣйствительности остаться правомъ академическимъ, не проявляющимся къ жизни.

Установленіемъ взаимной независимости Церкви и государства, каждаго въ своей сферѣ, при взаимномъ ихъ признаніи, въ теоріи симфоніи дѣло не исчерпывается, ибо есть еще такъ называемая сфера смѣшанная, гдѣ оба они заинтересованы, каждый съ своей точки зрѣнія.

Принципъ распредѣленія компетенціи между Церковью и государствомъ.

Разграниченіе сферъ духовной и свѣтской власти. Теорія Филлипса.

Отношеніе симфоніи имѣетъ въ основѣ ученіе Церкви; Церковь учитъ этому отношенію, и государство православное христіанское, принимая пол-

[49]) „Поэтому предстоятели Церквей суть священники, воздерживающіеся отъ государственныхъ дѣлъ;, пусть и императоры также воздерживаются отъ дѣлъ церковныхъ".

ностью ученіе Церкви, не можетъ отвергать ея предписаній: простое человѣческое общество должно признавать Церковь путеводительницей къ Царству Божіему. Признавая взаимную независимость двухъ различныхъ по природѣ властей, духовную и свѣтскую власть, мы должны разграничить ихъ сферы. Подраздѣленіе духовнаго и свѣтскаго съ точки зрѣнія матеріальной видимости вещей, непріемлимо уже потому, что и духовное и матеріальное неразрывно соединены между собой, что сама религія принимаетъ чувственныя формы, хотя бы въ таинствахъ, и открывается во внѣшней жизни; Самъ Іисусъ Христосъ объявилъ, что никто не будетъ допущенъ въ Царство Небесное, если не исповѣдалъ своей вѣры на землѣ передъ людьми, т. е. внѣшне, а не только въ тайникѣ души (Матѳ. X., 32). Если Святые Отцы говорятъ о томъ, что царь обладаетъ тѣлами, а Церковь душами, то эти выраженія надо понимать лишь въ смыслѣ господствующаго элемента каждой изъ властей.

Подраздѣленіе духовныхъ и свѣтскихъ полномочій по ихъ непосредственной цѣли по Филлипсу.

Въ основу подраздѣленія **Филлипсъ** предлагаетъ положить принципъ цѣли, именно къ духовному порядку отнести все то, что имѣетъ цѣль исключительно духовную, т. е. спасеніе душъ, хотя бы дѣйствіе было матеріальной природы, а къ свѣтской отнести дѣла, имѣющія непосредственной цѣлью мірской объектъ, и предназначенныя поддерживать порядокъ и миръ въ свѣтскомъ обществѣ, хотя бы по природѣ эти дѣла и не были бы матеріальными. Съ этой точки зрѣнія важно отдѣлить цѣль Церкви отъ цѣли государства. Еще до появленія на землѣ Церкви Христовой назначеніемъ государства было приготовленіе Церкви Божіей, но съ появленіемъ земной миссіи Церкви, послѣдняя въ этомъ отношеніи является принципомъ руководящимъ; Церковь преслѣдуетъ и осуществляетъ въ полнотѣ свою задачу по спасенію людей, указанную ея Божественнымъ Основателемъ; но атрибуты, не отданные Церкви въ полной мѣрѣ, оставлены государству. **У него отняты права въ Церкви, но устроеніе порядка и благоустройства на землѣ оставлены у государства, которое руководится въ первую очередь принципомъ справедливости.** Однако, и принципу справедливости незыблемую основу даетъ христіанское ученіе. Хотя Церковь вовсе не захватываетъ правъ государства, миссія котораго съ появленіемъ на землѣ Христовой Церкви не умаляется, а лишь уясняется, просвѣтляется и освящается, тѣмъ не менѣе обвиненія ея въ сѣяніи смуты начались съ ея зарожденія на землѣ. Еще Иродъ истребилъ младенцевъ; фарисеи не переставали обвинять Спасителя въ сѣяніи смутъ и ироническая надпись на Голгоѳскомъ крестѣ говорила, что этотъ человѣкъ наказанъ за захватъ правъ власти; въ сѣяніи смутъ обвиняли и Апостоловъ, и

ихъ преемниковъ-Епископовъ изъ-за непониманія обвинителями назначенія Церкви.

Теорія симфоніи о коллизіи государственнаго закона съ церковнымъ.

Симфонія Церкви и государства, при наличности возможной коллизіи государственнаго закона съ церковнымъ, **перевѣсъ даетъ церковному закону, какъ закону высшаго порядка, и сама свѣтская власть призывается на помощь закону Божественному.** Здѣсь самая свѣтская власть имѣетъ назначеніемъ развивать все свое вліяніе, всѣ средства могущественнаго воздѣйствія, чтобы руководить нравами и цивилизацiей своего народа въ соотвѣтствіи съ Божественнымъ закономъ.

Свѣтская власть въ правѣ расчитывать на поддержку Церкви въ выполненіи своей ближайшей миссіи—поддержанія порядка и справедливости, ибо ея цѣль имѣетъ извѣстное сродство съ миссіей Церкви. Если въ рукахъ у государства мечъ, могущій поражать смертнаго физически, то мечъ Божественнаго Слова Церкви проникаетъ до раздѣленія духа и тѣла (Евр. IV, 12). „Ибо Слово Божіе живо и дѣйственно, и остріе всякаго меча обоюдоостро. Оно проникаетъ до раздѣленія души и духа, составовъ и мозговъ и судитъ помышленія и намѣренія сердечныя". Миссія свѣтской власти содѣйствовать задачамъ Церкви на землѣ своими средствами дѣлаетъ изъ ея представителя, когда его должность получаетъ отъ Церкви особое освященіе, особую функцію духовнаго порядка. Понятіе цѣли даетъ только общія вѣхи для распредѣленія полномочій. Необходимо уяснить ихъ изъ природы каждаго союза.

Овербекъ. Распредѣленіе дѣлъ по компетенціи между Церковью и государствомъ на три категоріи.

Согласно съ **Овербекомъ**, [50]) мы можемъ раздѣлить всю сферу дѣлъ на три категоріи, одну, въ которой является исключительно компетентнымъ государство, другую, въ которой исключительно компетентна Церковь въ силу дарованныхъ ей правъ ученія, священнодѣйствій и пастырства, и третью—дѣла смѣшаннаго характера, въ которой компетентны и Церковь, и государство, каждое съ своей точки зрѣнія. Мы не можемъ забывать и того, что эта категорія смѣшанныхъ дѣлъ возрастала на счетъ первой и третьей категоріи. Происходило это въ эпохи, когда полнѣйшая гармонія Церкви и государства на практикѣ допускала передачу взаимно другъ другу Церковью и государствомъ своихъ полномочій. Время императора Юстиніана знаетъ много полномочій отъ государства Церкви, напримѣръ, порученіе контроля государственнаго характера надъ провинціальными чиновниками Епископамъ; знало это время и обратное явленіе—предостав-

---

[50]) „Положеніе назначенное православной Россіи".

леніе Церковью своихъ полномочій государству, напримѣръ, предоставленіе императорской власти права законодательства по церковнымъ дѣламъ въ качествѣ мѣры, дополняющей церковные законы на основѣ коренныхъ каноновъ Церкви.

Однако, смѣшанныя дѣла могутъ быть различнаго рода, и можно установить три разряда ихъ: 1) нѣкоторыя вещи могутъ быть смѣшаннаго характера въ томъ отношеніи, что **для облегченія исполненія Божественнаго и человѣческаго закона одна власть прибѣгаетъ къ помощи другой**, таковы, напримѣръ, ересь и возмущеніе противъ свѣтской власти. 2) Нѣкоторыя дѣла могутъ быть смѣшанными по самой своей природѣ, т. е. принадлежащими одновременно и къ духовному и свѣтскому порядку, напримѣръ, бракъ, образованіе, достоинство свѣтскаго государя, получавшаго освященіе своей должности отъ Церкви и принявшаго извѣстныя обязанности передъ ней, своего рода духовная миссія. 3) Есть нѣкоторыя дѣла, которыя могутъ получать смѣшанный характеръ путемъ историческаго развитія и которыя не принадлежатъ Церкви въ силу Божественнаго права, напримѣръ, права Церкви на свѣтскую юрисдикцію надъ духовенствомъ.

Въ первой категоріи дѣлъ государство и Церковь призываются къ простой помощи другъ другу. Во второй категоріи дѣлъ каждая изъ двухъ властей опредѣляетъ свои дѣйствія въ соотвѣтствіи съ своей цѣлью. Такъ относительно брака, вопросы, связанные съ существомъ сакраментальнаго акта, какъ дѣйствительность брака, разлученія, развода, принадлежатъ Церкви, а распоряженія объ имуществѣ супруговъ, ихъ взаимныхъ правъ въ немъ и наслѣдованіе принадлежатъ области свѣтской. Также, въ дѣлѣ образованія государство заинтересовано получить изъ школы разумныхъ гражданъ, а Церковь — добрыхъ христіанъ; въ силу же того, что христіанство связано со всѣми отраслями знанія, нѣтъ области знанія, которое не зависѣло бы отъ убѣжденій и философскаго міросозерцанія учителя. Въ этомъ разрядѣ смѣшанныхъ дѣлъ особенно проявляется современная борьба государства съ Церковью. Государство разсматриваетъ себя, какъ единственнаго господина, ничего не хочетъ знать о существованія Церкви. „Оно предоставляетъ Церкви, писалъ Овербекъ въ концѣ XIX вѣка, роптать и протестовать противъ своихъ противоцерковныхъ распоряженій, не безпокоясь объ этомъ. Государство дѣлаетъ что хочетъ, наслаждаясь своей свободой, а Церковь дѣлаетъ, что можетъ, т. е. что позволяетъ ей государство, такимъ образомъ находится въ рабствѣ. Не должно ли сказать: „Несвободная Церковь въ свободномъ государствѣ“? Нѣтъ. Государство не можетъ быть свободно, если входитъ въ чужую область. И время покажетъ, **что захватъ государства произведетъ реакцію, которая потрясетъ до основанія нерелигіозныя**

государства и подвергнетъ вопросу самое ихъ существованіе. Борьба уже началась, и не окончится скоро“ (15 и 16 стр. Овербекъ). Въ третьей категоріи дѣлъ, основанныхъ на исторической давности, по теоріи симфоніи перемѣна не можетъ быть произволомъ одной изъ властей Такъ на Руси въ XVI и первой половинѣ XVII вѣка церковныя имущества не должны были подлежать одностороннему распоряженію со стороны государства [51]).

Православное государство не можетъ мѣшать Церкви въ осуществленіи ея Божественныхъ полномочій.

Очевидно, что православное христіанское государство, принимая все ученіе Церкви и принимая Церковь, какъ руководительницу къ высшей цѣли спасенія человѣчества, **не можетъ мѣшать ей въ осуществленіи ея Божественныхъ**

[51]) Шульте конкретизируетъ и распредѣляетъ компетенцію между Церковью и государствомъ на три разряда болѣе подробно, совершая распредѣленіе по предметамъ дѣлъ. По Шульте исключительному вѣдѣнію Церкви подлежитъ: 1) вѣроученіе и нравоученіе христіанскія вмѣстѣ съ правомъ издавать вѣроучительныя книги, организаціей проповѣдничества и съ религіознымъ воспитаніемъ членовъ Церкви; 2) Богослуженіе и все, что до него относится; 3) совершеніе и преподаніе таинствъ; 4) церковное устройство и управленіе, между прочимъ воспитаніе клира и принятіе въ составъ его и все, касающееся отправленія церковнаго служенія; 5) церковное судопроизводство; 6) мѣры, обезпечивающія свободу сношеній папы съ подчиненными ему Епископами, также съ прочими духовными и свѣтскими лицами, и Епископовъ съ паствой; 7) дѣла по учрежденію и организаціи монашескихъ орденовъ; 8) управленіе церковнымъ имуществомъ.

Исключительно государственному законодательству подлежитъ: 1) опредѣленіе гражданской и политической правоспособности гражданъ, въ томъ числѣ и клира церковнаго; 2) опредѣленіе права церковныхъ учрежденій и заведеній пріобрѣтать и владѣть собственностью, съ освобожденіемъ или безъ освобожденія ихъ, а также членовъ клира, отъ государственныхъ повинностей передъ государствомъ; 3) усвоеніе церковнымъ актамъ, особенно таинствамъ, юридическаго значенія въ гражданскихъ отношеніяхъ, напримѣръ, церковному обряду бракосочетанія; 4) опредѣленіе уголовной и гражданской подсудности членовъ клира.

Есть еще разрядъ дѣлъ смѣшаннаго характера подлежащихъ съ извѣстной стороны церковнымъ, а съ другой государственнымъ законамъ: 1) учрежденіе новыхъ епископій или приходовъ, или измѣненія ихъ границъ, если эти акты должны имѣть юридическое значеніе не только въ церковной сферѣ, но и въ государственномъ форумѣ; 2) учрежденіе новыхъ праздниковъ и установленіе въ эти дни гражданскаго покоя; 3) устроеніе и починка церковныхъ зданій, заведеній и проч., поскольку эти операціи возбуждаютъ со стороны правительства попеченіе о соблюденіи правилъ гражданскаго благоустройства, напримѣръ строительныхъ, санитарныхъ правилъ и пр.; 4) церковныя школы, если онѣ желаютъ, чтобы ихъ школьныя свидѣтельства имѣли значеніе въ глазахъ правительства; 5) учрежденіе монашескихъ орденовъ, постройка новыхъ монастырей; 6) поставленіе и пастырская дѣятельность духовенства, принятіе въ клиръ лицъ, не состоящихъ въ подданствѣ или нетуземнаго происхожденія; 7) веденіе метрикъ о рожденіи, бракосочетаніи и смерти.

Классификація эта съ устраненіемъ упоминаемыхъ въ ней чисто католическихъ учрежденій (папы и орденовъ) имѣетъ значеніе и для Православной Церкви.

полномочій: ученія, священства и пастырства и призывается скорѣе къ защитѣ и покровительству Церкви въ этой ея дѣятельности. Церковь имѣетъ Божественное право внѣшне распространять свое ученіе и опредѣлять его составъ; препятствіе со стороны государства было бы покушеніемъ на власть, данную Церкви Христомъ, ибо Церковь призвана обучать вѣрѣ и опредѣлять составъ обязанностей вѣрующаго по отношенію къ Богу и ближнимъ.

Очень хорошо сказалъ проф. А. Байковъ въ статьѣ „Кесарево Кесарю“: „Духовная власть не обязана и не въ правѣ бездѣйствовать, когда на путяхъ ея **просвѣтительной миссіи** выростаютъ въ видѣ преграды законы и запреты свѣтской власти“. „Дѣятельность государства можетъ оказаться въ противорѣчіи не только съ церковнымъ правопорядкомъ, но и церковной политикой, иными словами съ тѣми задачами общественнаго устроенія, которыя намѣчаются жизнью и служатъ средствомъ преображенія общественныхъ отношеній въ соотвѣтствіи съ идеальными образами „града Божія“ на землѣ“. Поэтому, Церковь можетъ выступать и въ сферѣ смѣшанной, гдѣ участвуетъ не только Церковь, но и государство; запретны для нея лишь такіе конфликты, которые сопровождаются выхожденіемъ Церкви изъ ея компетенціи и изъ ея просвѣтительнаго призванія“. Если допустить, что доктринальное обученіе должно подчиняться согласію свѣтской власти, то значитъ признать, что и Синедріонъ былъ въ правѣ, подъ предлогомъ внесенія смутъ, запрещать объявить о воскресеніи Христа. До Христа государство могло запрещать всякій культъ, ибо онъ былъ дѣломъ рукъ человѣческихъ, дѣломъ государства, но по отношенію къ Церкви Христіанской христіанское государство можетъ только содѣйствовать ея ученію и противодѣйствовать тому, что мѣшаетъ дѣлу Церкви; **государство призывается содѣйствовать Церкви въ ея стремленіи, чтобы знаніе не сходило съ основъ вѣры и нравственности. Церковь призывается не только хранить истину но и освящать людей черезъ таинство и культъ. Это—право Церкви, основанное на ея Божественномъ полномочіи и потому оно не можетъ зависѣть отъ согласія и одобренія государства.** Государство призывается къ содѣйствію Церкви въ дѣлѣ ея задачи — освященія народа, когда она призываетъ его къ этому. Апостолы крестили, посвящали въ іерархическія степени, совершали другія таинства, не заботясь о согласіи государственной власти (Дѣян. VI, 6; XIV, 22). Іисусъ Христосъ далъ миссію воспитывать христіанскій народъ, вручая пастырство Своимъ ученикамъ; слѣдовательно, Церковь можетъ создавать всѣ учрежденія и уставы, необходимыя для воспитанія, осуществлять въ полнотѣ дисциплинарную власть въ лицѣ Епископовъ. Апостолы, по уполномочію Спасителя, въ виду всего міра, погруженнаго въ мракъ язычества, независимо отъ всякаго человѣческаго ав-

торитета, повинуясь лишь вдохновеніямъ Святаго Духа, основывали, организовывали Церкви и создавали въ нихъ управленіе; обращеніе императоровъ въ христіанство не могло лишить Церкви ея независимости. **Если государства могутъ претендовать на неприкосновенность своихъ конституцій, созданныхъ руками человѣческими, то какъ они могутъ отказать въ этомъ правѣ Церкви—учрежденію Божественному, когда устройство его установлено Самимъ Христомъ.** Церковь можетъ требовать права неприкосновенности своего устройства отъ посягательства свѣтской власти и права самой имѣть духовный надзоръ надъ своими органами, надзоръ совершенно спеціальный въ виду духовныхъ его цѣлей, какъ и государство въ правѣ самостоятельно контролировать свои органы въ своей сферѣ бэзъ вмѣшательства Церкви въ сферу чисто свѣтскую. Государство можетъ помочь Церкви въ ея миссіи, предоставляя права своимъ подданнымъ безпрепятственно служить цѣлямъ Церкви и даже всецѣло посвящать себя ей. Оно можетъ содѣйствовать и предоставленію Церкви матеріальныхъ рессурсовъ, необходимыхъ Церкви для выполненія ея миссіи на землѣ. Но прежде всего оно не должно препятствовать Церкви въ осуществленіи **ею не только ея Божественныхъ полномочій, но и основанныхъ на нихъ ея правительственныхъ полномочій, выражающихся въ ея правѣ на самостоятельное законодательство, управленіе и судъ въ своей сферѣ,** и далѣе также въ осуществленіи ея просвѣтительной миссіи вообще, хотя бы и въ сферѣ смѣшанной компетенціи.

Установленіе самостоятельности церковной власти. О теоріи проф. Суворова касательно природы церковнаго законодательства и управленія и ея опроверженіе.

Эти свои права Церковь всегда строго охраняла и каноническому нигилизму цезарепапистской теоріи противопоставляла ученіе о Божественной основѣ своихъ правъ; въ этомъ отношеніи глашатаю этой теоріи (цезарепапистской) проф. Суворову, а также проф. Гудулянову, включающему въ область внутреннихъ дѣлъ Церкви только священнодѣйствія (potestas ordinis) (Восточные Патріархи стр. 463), противостоитъ цѣлая плеяда русскихъ православныхъ канонистовъ, начиная отъ Преосвященнаго Епископа Іоанна Смоленскаго, продолжая Митрополитомъ Филаретомъ, Т. Барсовымъ, Остроумовымъ, Бердниковымъ Лапинымъ, Кургановымъ и Заозерскимъ. Эта контроверза имѣетъ для насъ коренное значеніе, ибо она воспроизводитъ по существу и тотъ споръ, который происходилъ между Патріархомъ Никономъ и предводителемъ боярской партіи Газскимъ отлученнымъ Митрополитомъ Паисіемъ Лигаридомъ. Кромѣ того, цезарепапистская теорія служила предпосылкой въ оцѣнкѣ правомѣрности дѣяній Патріарха Никона со стороны С. М. Соловьева и Н. Ѳ.

Каптерева. Означенное обстоятельство понуждаетъ насъ остановиться на тѣхъ возраженіяхъ, которыя сдѣланы главному представителю этой теоріи проф. Суворову. Цезарепапистскія теоріи послѣдовательно дѣлаютъ монарха основнымъ факторомъ церковнаго законодательства, управленія и суда. Остановимся по очереди на этихъ функціяхъ.

Русская каноническая наука о природѣ церковнаго законодательства и управленія.

Проф. Суворовъ говоритъ въ своемъ курсѣ (I, II); „Церковное правообразованіе, какъ и всякое другое правообразованіе, совершается среди народа и въ территоріальныхъ границахъ государства, поэтому въ церковномъ правообразованіи, какъ и во всякомъ другомъ, монархъ есть верховный субъектъ правообразованія, а не обыкновенный міорянинъ, который бы подчинялся законамъ, устанавливаемымъ духовной Іерархіей, состоящей изъ его подданныхъ. Церковное право въ собственномъ смыслѣ не есть право Божественное, Самимъ Богомъ непосредственно установленное, оно есть человѣческое право, по отношенію къ которому монархъ имѣетъ значеніе правообразующаго фактора". Во II томѣ курса (103-105) онъ приводитъ основаніе для означеннаго воззрѣнія, что высшее право законодательства по дѣламъ церковнымъ принадлежитъ государственной власти. „Высшей церковной, а слѣдовательно и законодательной властью, въ древней Церкви съ тѣхъ поръ, какъ сдѣлалось возможнымъ установленіе общественнаго, обязательнаго для всѣхъ христіанскихъ общинъ, законодательства, были Римскіе императоры, которые или созывали Соборы изъ представителей высшей церковной Іерархіи для установленія нормъ ученія, каковыя нормы затѣмъ утверждались и публиковались самими императорами, или лично отъ себя издавали религіозные эдикты и законы по церковнымъ дѣламъ. Въ томъ случаѣ, когда императоромъ созывался Вселенскій Соборъ, послѣдній не былъ собраніемъ только свѣдующихъ людей, призваннымъ дать мнѣніе и совѣтъ, а былъ органомъ Церкви, черезъ который выражалось общецерковное сознаніе, обязательное для императора, какъ скоро оно выразилось въ формахъ, не допускающихъ сомнѣнія, но въ то же время онъ былъ органомъ императора, поскольку отъ императора, какъ поставленнаго Богомъ общаго Епископа, зависѣло созвать Соборъ, и слѣдовательно, избрать этотъ именно путь составленія Собора къ установленію правильнаго ученія, и затѣмъ скрѣпить своимъ утвержденіемъ результаты соборной дѣятельности. Кромѣ утвержденія, императоры иногда обнародовали эти результаты въ видѣ своихъ эдиктовъ, какъ Константинъ Великій, Ѳеодосій Великій, Маркіанъ, Константинъ Погонатъ. Въ томъ случаѣ, когда императоры законодательствовали по церковнымъ дѣламъ безъ

созванія Собора, законы ихъ, съ точки зрѣнія ихъ матеріальнаго содержанія держались на почвѣ Св. Писанія, соборныхъ каноновъ и существующей церковной практики, но съ формальной стороны это были императорскіе законы, обязательная сила коихъ имѣла своимъ источникомъ императорскую законодательную власть". Такъ основаніемъ для теоріи Суворова служитъ 1) созывъ Соборовъ императоромъ, 1) санкція императоромъ соборныхъ рѣшеній и 3) самостоятельное изданіе ими законовъ по церковнымъ дѣламъ. Что касается созыва Соборовъ, то самый фактъ созыва императорами Соборовъ вовсе не свидѣтельствуетъ о томъ, что они были главными факторами законодательства. До Вселенскихъ Соборовъ Церковь имѣла свою правотворческую дѣятельность, но въ другихъ формахъ, напримѣръ, во взаимных отношеніяхъ представителей Церквей по вопросамъ, требовавшимъ общаго голоса, въ согласномъ рѣшеніи этихъ вопросовъ главными Церквами Востока и Запада, которымъ слѣдовали и прочія православныя Церкви. Самый созывъ Вселенскихъ Соборовъ обуславливался не произволомъ императоровъ, а общецерковной нуждой, о которой заявляли императорамъ предстоятели Церкви, ея авторитетные представители, выступая съ инициативой по созыву Собора. Такимъ образомъ, Церковь могла бы разрѣшать волнующіе ее вопросы и въ другой формѣ, если бы императоры не выступали съ своимъ содѣйствіемъ.

О природѣ участія императоровъ на Вселенскихъ Соборахъ и формы этого участія.

Но ихъ авторитетъ, какъ говоритъ Заозерскій, былъ привходящимъ элементомъ, въ логическомъ отношеніи случайнымъ, несущественнымъ признакомъ въ понятіи Вселенскаго Собора („Объ источникахъ церковнаго права", 314 стр.). Императоры могли разсылать пригласительныя грамоты, матеріально содѣйствовать въ издержкахъ на Соборъ, но все это не дѣлало ихъ законодателями въ Церкви. Равно участіе императоровъ или ихъ уполномоченныхъ на Соборахъ касалось внѣшней стороны наблюденія за соблюденіемъ порядка соборныхъ разсужденій и не касалось самыхъ разсужденій. Присутствіе ихъ не было обязательно: на Второмъ и Пятомъ Вселенскихъ Соборахъ не было ни императоровъ, ни ихъ уполномоченныхъ. Изъ рѣчи Константина Великаго на Первомъ Соборѣ видно, что онъ усвоилъ право рѣшать религіозные вопросы только Епископамъ, оставаясь только почетнымъ предсѣдателемъ. Инструкціи императора Ѳеодосія II своему представителю на III Вселенскомъ Соборѣ Кандидіану опредѣленно запрещаютъ ему вмѣшиваться въ происходящее изслѣдованіе о догматахъ, но поручаютъ заботиться объ устраненіи скопленія народа, препятствующаго мирной работѣ Собора, не допускать, чтобы, при разномысліи отъ простого взаимнаго не-

расположенія, доходило дѣло до большихъ размѣровъ, до большого шума, чтобы пренія не отвлекались слишкомъ въ сторону. Также на IV-мъ Вселенскомъ Соборѣ комиссары императора Маркіана, по свидѣтельству посланія Епископовъ къ папѣ Льву Великому, не подавали голосовъ въ вопросахъ вѣры, а императоръ Маркіанъ заявилъ, что онъ присутствуетъ „не какъ судья вѣры, а чтобы вѣра, Соборомъ опредѣленная, очищенная отъ всякаго заблужденія и мрака, была тверда, будучи огражденной царской властью“. Также на VI Вселенскомъ Соборѣ императоръ Константинъ Погонатъ и его коммиссары не принимали участія въ опредѣленіяхъ Собора. На VII Вселенскомъ Соборѣ императрица Ирина съ сыномъ была въ значеніи почетной предсѣдательницы, а ходомъ преній руководилъ Константинопольскій Патріархъ Тарасій. Епископъ Іоаннъ Смоленскій называетъ участіе императоровъ въ Вселенскихъ Соборахъ (Пр. Соб. 1868, I, 200) покровительственнымъ, внѣшнимъ, направленнымъ на соблюденіе порядка, мира и благочинія церковнаго, тогда какъ только Епископы рѣшали религіозные вопросы въ качествѣ Богопоставленныхъ судей (изъ клириковъ только тѣ имѣли рѣшающій голосъ, которые являлись въ качествѣ полномочныхъ отъ своихъ Епископовъ). Императоры и ихъ коммиссары нерѣдко дѣлали тѣ или иныя предложенія на Соборахъ, но этими предложеніями они не восхищали на себя правъ самостоятельнаго рѣшенія вопросовъ, не переносили рѣшенія церковныхъ вопросовъ отъ власти церковной къ государственной, ибо послѣднее слово всегда оставалось за Церковью. **Проф. Кургановъ** писалъ: „Между предложеніемъ и рѣшеніемъ громадная разница; предложеніе можетъ быть сдѣлано какое угодно, а рѣшенія на Соборахъ принимались только тѣ, которыя были согласны съ духомъ вѣры и внутреннимъ убѣжденіемъ Епископовъ“ (Кургановъ. Устройство и управленіе Церкви въ Королевствѣ Греческомъ, 21 стр.). О различіи власти предлагающей и рѣшающей говоритъ и **Т. Барсовъ** въ статьѣ „О Вселенскихъ Соборахъ“ въ Хр. Чт. 1869, 11, 807: „Въ томъ обстоятельствѣ, что нѣкоторыя изъ Соборныхъ опредѣленій предварительно формулировались и заявлялись представителями власти государственной, но окончательно утверждались и узаконялись согласіемъ и приговоромъ отцовъ, присутствовавшихъ на Соборахъ, въ томъ обстоятельствѣ мы усматриваемъ не преобладаніе государственной власти надъ авторитетомъ Церкви, а обязательнѣйшее доказательство неотразимости правды и истины этихъ опредѣленій. То же обстоятельство выставляетъ Соборныя опредѣленія не принадлежащими никому, а дѣлаетъ ихъ прямо результатомъ уясненія и дознанія настоящей истины всѣмъ Соборомъ. На основаніи того же обстоятельства, мы, не стѣсняясь, утверждаемъ, что общія отношенія власти государственной къ авторитету Церкви на Соборахъ были тѣ же самыя, какія обыкновенно бываютъ

между лицомъ, предлагающимъ свое мнѣніе на утвержденіе, и лицомъ, узаконяющимъ это мнѣніе своими правами и согласіемъ".

Соборныя опредѣленія по вопросамъ вѣры и церковной дисциплины считались обязательными для всѣхъ христіанъ, въ томъ числѣ и для императоровъ, внѣ всякой зависимости отъ того, утверждалъ ли эти опредѣленія императоръ.

Предсѣдательство императоровъ на Соборахъ, когда они появлялись, было только почетнымъ и не шло дальше внѣшняго руководства. На Первомъ Вселенскомъ Соборѣ предсѣдательствовали папскіе легаты-Осія, Епископъ Кордубскій, и два пресвитера Витъ и Винцентій. Въ ихъ подписи, говоритъ Заозерскій, изслѣдовавшій вопросъ о предсѣдательствѣ на Вселенскихъ Соборахъ (Историческое Обозрѣніе Источниковъ Права Православной Церкви, стр. 177), не поставлено никакой провинціи, что и показываетъ, что они присутствовали на Соборѣ не какъ представители частныхъ Церквей, но какъ предсѣдатели цѣлаго Собора. Во всѣхъ экземплярахъ Дѣяній ихъ подпись всегда на первомъ мѣстѣ. Императоръ имѣлъ только почетное предсѣдательство. На второмъ Вселенскомъ Соборѣ, за отсутствіемъ легатовъ Папы и Александрійскаго Архіепископа, предсѣдательствовали Антіохійскій Архіепископъ Мелетій, а, за его смертью, въ виду предоставленія 3 правиломъ этого Собора Константинопольскому Патріарху послѣдованія чести по Римскомъ Епископѣ, Константинопольскій Патріархъ Св. Григорій Назіанзинъ и, по его удаленіи, Св. Нектарій, Архіепископъ Константинопольскій (178 стр.).

На III Вселенскомъ Соборѣ предсѣдательствовалъ Кирилъ, Архіепископъ Александрійскій, въ качествѣ Мѣстоблюстителя Римскаго Папы, другіе легаты Папы—пресвитеры предсѣдательствовали вмѣстѣ съ нимъ и подписывались съ нимъ же на первомъ мѣстѣ. Предсѣдательство происходило отъ имени Римскаго Папы Целестина. Въ иныхъ древнихъ извѣстіяхъ предсѣдателями называются вмѣстѣ и Папа Целестинъ и Кириллъ. IV Вселенскій Соборъ имѣлъ предсѣдателемъ легата, Епископа Пасхазіана (Лилибейскаго въ Сициліи), согласно порученію Св. Папы Льва Великаго. Соборъ въ своемъ посланіи къ Папѣ и выражался: „Въ твоихъ мѣстоблюстителяхъ ты держалъ надъ сочленами Собора начальство, какъ глава надъ членами". Присутствовавшие на этомъ Соборѣ императорскіе коммиссары также предсѣдательствовали, но ихъ предсѣдательство относилось къ внѣшней сторонѣ Собора, къ наблюденію за порядкомъ въ ходѣ дѣлопроизводства; во внутреннюю сторону они не вмѣшивались и различали себя отъ Собора. Къ дѣяніямъ Собора они не подписывались, а папскій легатъ подписывался первымъ и съ прибавкой synodo praesidens даже и тогда, когда присутствовалъ императоръ. Императорскіе коммиссары имѣли

почетное мѣсто, и въ отсутствіе императорскахъ коммиссаровъ легаты вели полностью все предсѣдательство (Ib. 183).

На V Вселенскомъ Соборѣ не было ни императора, ни папы, ни легатовъ, и предсѣдательствовалъ Константинопольскій Архіепископъ Евтихій. На VI Вселенскомъ Соборѣ присутствовалъ императоръ Константинъ Погонатъ, который именуется предсѣдателемъ, но Дѣянія различаютъ его и его чиновниковъ отъ Собора и въ качествѣ первыхъ членовъ Собора называютъ легатовъ папы: пресвитеровъ Ѳеодора и Георгія и діакона Іоанна. Легаты первые и подписывались подъ дѣяніями, а императоръ послѣ всѣхъ членовъ Собора, съ цѣлью придать опредѣленіямъ Собора болѣе силы и авторитета въ государствѣ (не въ Церкви).

На VII Вселенскомъ Соборѣ ходомъ дѣлъ руководилъ Архіепископъ Тарасій Константинопольскій, но во всѣхъ засѣданіяхъ перечисляются присутствовавшие въ такомъ порядкѣ папскіе легаты: Архипресвитеръ Петръ и Архимандритъ Петръ, Архіепископъ Константинъ, Мѣстоблюстители другихъ Патріарховъ, Епископы и императорскіе коммиссары. На послѣднемъ засѣданіи въ качествѣ почетныхъ предсѣдателей были императрица Ирина и ея сынъ и подписали протоколы всѣхъ прежнихъ засѣданій послѣ всѣхъ Епископовъ. Также проф. Суворовъ (Византійскій Папа, стр. 50) признаетъ, что легаты на Вселенскихъ Соборахъ занимали мѣсто всегда выше Патріарховъ, т. е. были предсѣдателями, но иные ученые вносятъ въ это мнѣніе поправки. Такъ Бѣляевъ („О католицизмѣ") считаетъ, что на I Вселенскомъ Соборѣ Осія предсѣдательствовалъ не по уполномочію Папы, а по избранію Собора, а на IV Всел. Соборѣ предсѣдательствовалъ Патріархъ Анатолій (Стр. 240 и 242). **Заозерскій** (Обозрѣніе источниковъ, стр. 186) пишетъ: „Съ точки зрѣнія государственнаго права новѣйшаго времени Вселенскіе Соборы представляютъ достопримѣчательное явленіе въ томъ отношеніи, что указываютъ истинную норму для правомѣрнаго отношенія христіанскаго государя къ Божественнымъ полномочіямъ Церкви, въ моментъ ихъ наивысшаго обнаруженія. Вселенскіе Соборы ясно—словомъ (рескриптами государей и посланіями Епископовъ, адресованными къ государямъ и вошедшими въ составъ помѣстныхъ актовъ соборныхъ) и дѣломъ засвидѣтельствовали, что долгъ христіанскаго государя не только обезпечивать государственной мощью свободу внутренней жизнедѣятельности Церкви, но и положительными мѣрами содѣйствовать успѣшному устроенію въ жизни подданныхъ церковнаго ученія и правилъ христіанской жизни (догматовъ и каноновъ). Исполняя долгъ сей, христіанскій государь воздаетъ „Божіе Богови". Словомъ и дѣломъ эти Соборы засвидѣтельствовали, что долгъ высшихъ носителей церковной власти—Епископовъ не только мужественно свидѣтельствовать истину передъ царями, но и, съ полнымъ смиренія сознаніемъ своего вѣрноподданичества христіанскому

государю, просить его объ оказаніи съ его стороны дѣятельнаго участія и **содѣйствія имъ въ допущеніи полномочій, принадлежащихъ имъ по праву Божественному,** и въ моменты самаго дѣйствія сими полномочіями воздавать христіанскому государю подобающую честь, украшая себя и здѣсь христіанскимъ смиреніемъ. Истиннѣйшіе представители божественныхъ полномочій Св. Отцы Вселенскихъ Соборовъ и въ своихъ засѣданіяхъ смиренно уступали честь предсѣданія вѣрнымъ императорамъ и симъ указали прекраснѣйшій образъ исполненія заповѣди Господа: „Воздайте Кесарево Кесареви“.

Юстиніанъ въ своихъ новеллахъ говорилъ (131), что вѣроопредѣленіе Вселенскихъ Соборовъ императоры почитаютъ, какъ Слово Божіе, а церковные каноны, какъ догматы вѣры. Если императоры санкціонировали соборныя опредѣленія, то дѣлали это не съ цѣлью придать имъ дѣйствующую силу въ Церкви, а изъ желанія принести свою жертву Богу соотвѣтственно своему общественному положенію, дарованному Богомъ, а съ другой стороны привлечь къ своему государству Божіе благоволеніе. Но къ внутренне-обязательной церковной силѣ каноновъ императорская санкція прибавляла и санкцію государственную, матеріально принудительную. О придачѣ такой силы нерѣдко обращались къ императорамъ сами Соборы (II-ой, IV, VI-ой), чтобы опредѣленія Соборовъ получили защиту отъ государственной власти, въ случаѣ нападенія отъ враговъ истины, становясь черезъ утвержденіе императора руководствомъ и для государственныхъ чиновниковъ. Новелла Юстиніана объявляетъ, что государственные законы должны сами сообразоваться съ церковными канонами. Что дозволяется и запрещается канонами, то дозволяется и запрещается законами. Санкція государства по отношенію къ церковному закону означаетъ лишь сообщеніе эму силы государственнаго закона, нарушеніе котораго карается въ силу этого не только церковнымъ, но и государственнымъ закономъ.

Суворовская теорія игнорируетъ принципіальное ограниченіе государства съ признаніемъ Христіанской Церкви.

Фактъ самостоятельнаго изданія императорами законовъ по церковнымъ дѣламъ также не говоритъ за право императоровъ законодательствовать въ Церкви.

Съ признаніемъ христіанства право языческаго государства въ дѣлахъ вѣры и богопочтенія потерпѣло ограниченія; именно на долю государства осталось право законодательства въ сферѣ внѣшнихъ отношеній Церкви къ государству; оно по прежнему можетъ опредѣлять государственное положеніе Церкви, матеріальныя средства ея учрежденій, гражданскія права и преимущества клира, какъ опредѣленнаго состоянія, но не законодательство во внутреннемъ форумѣ Церкви, какъ полагаетъ Суворовъ, исходящій изъ

того принципа, что для „императоровъ не было границъ въ смыслѣ изъятія извѣстныхъ предметовъ изъ ихъ законодательной компетенціи“ (1, 234). Такой взглядъ является игнорированіемъ того ограниченія въ самомъ существѣ государственной власти, которое произошло съ признаніемъ Христіанства государствомъ. Христіанское государство принимаетъ Церковь Христову со всѣмъ ея вѣроученіемъ и нравоученіемъ, какъ обязательный принципъ. Юстиніанъ въ отношеніи церковной политики явился завершителемъ и полнымъ выразителемъ въ законодательствѣ тѣхъ идей, которыя высказывались его предшественниками, и примѣромъ для преемниковъ, но онъ и заявилъ, что право проповѣдывать ученіе вѣры принадлежитъ одной Церкви (Код. Юст. 1, 2, 5, 6, 7), стараясь поднять государство до высоты церковнаго законодательства, „онъ старался, говоритъ **Кургановъ,** государство подчинить законамъ церковнымъ, или иначе, церковное законоположеніе ввести, какъ уже данное, въ законоположеніе гражданское, сдѣлать его обязательнымъ для всѣхъ членовъ государства“. Неважно для теоріи, что на практикѣ Юстиніанъ могъ нарушать возвышенный принципъ и, поднимая надъ государственнымъ закономъ канонъ церковный, поднималъ надъ послѣднимъ самого себя.

Необходимость отличать фактъ отъ нормы, выясняемый правосознаніемъ.

Но смѣшивать фактическую сторону съ легальной въ уклоненіи отъ нормъ **недопустимо. Сознаніе нормы всегда жило, и каждое требованіе государственной власти, несогласное съ церковными правилами, встрѣчало протестъ со стороны защитниковъ Божественной истины, ради которой они готовы были принять и смерть.** Сами императоры, сознавая необходимость нерушимости церковныхъ правилъ и ихъ преимущества передъ законами, отмѣняли законы, несогласные съ церковными правилами (Императрица Ирина объ иконоборцахъ, императоръ Левъ VI о четвертомъ бракѣ, Константинъ VII и Романъ I о 4-мъ бракѣ; Василій Никифоровское законодательство о монастыряхъ). Церковь допускала императорское законодательство и по внутреннимъ дѣламъ Церкви, но церковнымъ закономъ императорскій законъ становился только послѣ принятія его Церковью; императорскій законъ могъ быть secundum legem Церкви, praeter legem, но никогда contra legem. Будучи принятъ Церковью, онъ становился lex canonisata, т. е. обязательнымъ для членовъ Церкви, а не только для членовъ государства.

Церковное законодательство. Формы его развитія. Теорія Митрополита Филарета.

Церковное законодательство началось не со времени принятія христіанства Константиномъ Великимъ, а со времени Апостольскаго Собора, явилось продолженіемъ правилъ Святого Евангелія и запечатлѣн

благодатью Святаго Духа, пребывающей въ Апостольскомъ преемствѣ; оно не можетъ имѣть источникомъ государственную власть, призванную прежде всего къ благоустроенію земной жизни, а не къ ея освященію, каковое получается черезъ благодатные дары Церкви. Основнымъ каноническимъ правомъ является право, заключенное въ предѣлахъ Святаго Писанія, Соборовъ и Отцовъ Церкви, и этимъ правомъ опредѣляется оцѣнка послѣдующаго каноническаго законодательства Помѣстныхъ Церквей съ точки зрѣнія вѣрности его основному духу вселенскаго законодательства. **Митрополитъ Филаретъ** установилъ общія начала, которымъ должно соотвѣтствовать всякое измѣненіе въ канонахъ. Какъ извѣстно, каноны не догматы, и, если Трульскій Соборъ въ 1 правилѣ установилъ неизмѣнность догматовъ до скончанія вѣка, то во 2 правилѣ онъ установилъ составъ и обязательность для всякаго православнаго утвержденныхъ имъ каноновъ, и ограждаетъ ихъ извращеніе, подлогъ наказаніемъ церковнымъ, назначеннымъ тѣмъ правиломъ, на которое сдѣлано покушеніе. Однако, Трульскій Соборъ ничего не сказалъ о непоколебимости и неизмѣнности церковнаго канона; церковныя правила подлежатъ безусловному исполненію, доколѣ они не отмѣнены. Вопросъ объ этихъ церковныхъ правилахъ и былъ подробнѣе развитъ канонистомъ Митрополитомъ Филаретомъ: 1) всякое правило, посредствомъ вѣрнаго заключенія извлеченное изъ Св. Писанія, есть непремѣнно, 2) всякое правило, не противное Слову Божію, введенное какой-либо церковной властью, дотолѣ твердо, доколѣ высшей, или по крайней мѣрѣ, равной властью не будетъ отмѣнено по важной причинѣ, 3) всякое правило древнѣйшее, при равенствѣ другихъ обстоятельствъ, должно быть предпочтено менѣе древнему или новому по достовѣрнѣйшей чистотѣ первенствующей Церкви и по закону постоянства, 4) законы гражданскіе въ дополненіе права церковнаго по взаимному соединенію Церкви и общества гражданскаго должны быть допускаемы постольку, поскольку не противорѣчатъ Слову Божіему и не препятствуютъ истинной вѣрѣ, но способствуютъ благоустройству Церкви. Изъ этого перечня правилъ измѣненія каноновъ явствуетъ, что и Митрополитъ Филаретъ исходилъ изъ основного положенія, что всѣ основные принципы церковнаго законодательства даны въ Св. Писаніи и Св. Преданіи, толковать которые съ обязательной силой для вѣрующаго можетъ только власть, получившая благодать ученія и пастырства [52]).

[52]) Онъ впадаетъ въ противорѣчіе однако съ самимъ собой, когда обходитъ глухо вопросъ о каноничности замѣны Московскаго Патріарха Синодомъ: не одобряя реформы, не утверждаетъ однако опредѣленно этой неканоничности. „Хорошо было бы, говоритъ онъ (Чт. О. Л. Д. Пр. 1892, XI, 564 стр.) не уничтожать Патріаршества и не колебать тѣмъ Іерархію, но возстановлять Патріарха было бы очень неудобно; между тѣмъ въ другомъ мѣстѣ (стр. 608). онъ говоритъ, „что православное государство должно чтить права Церкви, опредѣля-

Самостоятельность церковнаго управленія. Теорія Проф. Суворова объ императорѣ, какъ centrum unitatis.

Не менѣе ясна и самостоятельность церковнаго управленія, независимо отъ того, существуетъ ли Церковь въ государствѣ языческомъ или христіанскомъ. Но этому взгляду опять противостоитъ цезарепапистская теорія Суворова, во имя исторической давности возводящая въ законъ долженствованія фактическія отступленія отъ церковной нормы. По его мнѣнію, „Вселенскіе Соборы не могли быть олицетвореніемъ одной обще-церковной, обще-признанной и постоянной власти, пекущейся о цѣлой Церкви, издающей законы и распоряженія для всего христіанства и возстанавливающей нарушенное право въ Церкви вообще. Церковная централизація не могла остановиться на образованіи патріархатовъ: для Церкви, какъ Церкви Каѳолической, всеобщей, обнимающей всю совокупность христіанскихъ общинъ и совпадающей съ предѣлами всемірной Римской Имперіи, долженъ быть centrum unitatis, къ которому бы направлялись важнѣйшія церковныя дѣла, и отъ котораго бы исходили важнѣйшія распоряженія, какъ не могла обойтись безъ центральной власти сама Римская Имперія. Вселенскіе Соборы устанавливали нормы вѣры и дисциплинарнаго порядка по тѣмъ отношеніямъ или сторонамъ церковной жизни, которыя въ данный моментъ требовали урегулированія, но нужно было, чтобы императоръ созвалъ Вселенскій Соборъ и утвердилъ его постановленія. Уже при первомъ христіанскомъ императорѣ стало ясно, что centrum unitatis для Церкви— императорская власть. Императоръ разсматривался, какъ Богомъ поставленный общій Епископъ, который имѣетъ преимущественное попеченіе о Церкви Божіей и при возникновеніи разногласій созываетъ Соборы изъ служителей Божіихъ" (I, 63 стр.).

„Какъ высшая церковная власть, императоръ издавалъ церковные законы и, наблюдая за исполненіемъ церковныхъ нормъ, обязывалъ Патріарховъ публиковать императорскіе церковные законы... Императоръ былъ высшимъ судьей, къ которому обращались осужденные по церковнымъ дѣламъ... Императоръ могъ по своему усмотрѣнію замѣстить Епископскую каѳедру, что въ Константинополѣ относительно Константинопольской Патріаршей каѳедры было обыкновеннымъ явленіемъ"... Это опять тоже обобщеніе злоупотребленій и возведеніе фактической стороны въ юридическую норму и не соотвѣтствуетъ природѣ явленія.

емыя церковными правилами". Невольно проглядываетъ въ данномъ случаѣ вліяніе фактическаго цезарепапистскаго построенія церковно-государственныхъ отношеній императорскаго періода; возможно здѣсь и протестантское вліяніе, на наличность котораго въ другомъ случаѣ у Филарета (первое изданіе Катехизиса въ 1823 г.) указалъ Тондини.

Теорія Епископа Іоанна Смоленскаго о высшей Соборной власти, какъ формѣ Богоустановленной.

Этой теоріи противостоитъ другая теорія—Преосвященнаго Іоанна Смоленскаго, пріемлемая для церковнаго сознанія. Церковь Вселенская подъ своимъ Невидимымъ Главой управляется общимъ союзомъ Православныхъ Помѣстныхъ Церквей и совокупной властью всѣхъ Архипастырей и учителей Православія на основаніи общихъ Правилъ Апостольскихъ, Соборныхъ и отеческихъ, сохраняя и единство вѣры, и единство основы церковнаго управленія. Осязательной формой управленія служили Соборы, формой Богоучрежденной (Мѳ. XVIII, 17-20). Управленіе всей Вселенской Церковью принадлежитъ Вселенскому Собору. Названіемъ „Вселенскій" указывается: 1) участіе въ дѣлахъ Собора всѣхъ Церквей, въ какихъ бы формахъ оно ни выражалось, 2) кругъ самыхъ предметовъ Соборнаго разсужденія и общность его дѣйствій, простирающихся на всю Церковь, 3) согласіе всѣхъ Церквей въ рѣшеніяхъ Собора, 4) принятіе и исполненіе соборныхъ постановленій всѣми Церквами, 5) чистота вселенскаго ученія, исповѣданнаго на Соборѣ. Вселенскій Соборъ имѣетъ право 1) опредѣлять догматы вѣры, 2) повѣрять преданія, отдѣляя истинное отъ поврежденнаго, 3) обсуждать постановленія прежнихъ Соборовъ, 4) разсматривать всякое новое ученіе, 5) опредѣлять образъ управленія вообще и въ Помѣстныхъ Церквахъ въ частности, 6) опредѣлять права церковной Іерархіи, 7) производить судъ надъ предстоятелями Церквей и надъ цѣлыми Помѣстными Церквами, 8) предписывать для всей Церкви правила благочестія и благочинія. Соборы Помѣстные имѣютъ такія же права въ отношеніи своей Помѣстной Церкви. Каждая Помѣстная Церковь, законно основанная, можетъ законно имѣть свое отдѣльное управленіе. Преосвященный Іоаннъ исходитъ изъ того, что Іисусъ Христосъ не заповѣдывалъ Апостоламъ всѣхъ вѣрующихъ подчинять одной видимой власти или составлять изъ нихъ одно видимое царство, а, не касаясь ихъ общественнаго устройства, повелѣвалъ только проповѣдывать Евангеліе. Сами же Апостолы въ управленіи частными Церквами дѣйствовали отдѣльно и самостоятельно; законы же Вселенской Церкви утвердили разграниченіе предѣловъ церковнаго управленія. Самостоятельность эту Пр. Іоаннъ видитъ въ различіи формъ правленія на общей основѣ, въ независимости Іерархіи одной Церкви отъ Іерархіи другой, въ особенности обычаевъ и обрядовъ церковныхъ, въ различіи іерархическихъ преимуществъ. Онъ не допускаетъ этой самостоятельности конечно до права составленія произвольнаго ученія, до нарушенія въ своемъ управленіи основныхъ правъ и законовъ Церкви Вселенской (VI, 2; VII, 1), до самовольнаго отступленія отъ древнихъ преданій Церкви, хотя бы они не касались основныхъ законовъ Церкви, или до нововведенія, не имѣющаго законнаго основанія (VI, 3, 28, 29, 32; VII, 7,

Гангр. 21), до нарушенія союза мира и любви и взаимнаго общенія. **Въ предѣлахъ каждой Церкви управленіе можетъ принадлежать только органамъ церковной власти, какъ Богоустановленной, съ этой цѣлью и получившей для этого спеціальные дары благодати.** Данныя исторіи помимо каноновъ подтверждаютъ тезисы Пр. Іоанна. Черезъ всю исторію, начиная съ первыхъ вѣковъ христіанства, проходитъ то основное начало, что церковная и государственная власть суть двѣ самостоятельныя власти, обладающія особыми полномочіями, каждая въ своей сферѣ, проходитъ сознаніе, что управленіе Церкви должно находиться въ рукахъ церковной власти. Всѣ права церковной власти были даны Іисусомъ Христомъ Апостоламъ, безъ предоставленія кому-либо изъ нихъ преобладанія надъ другими апостолами, и этимъ уже указана соборность, какъ общее начало управленія. Если Апостолы поручали управленіе Церкви своимъ преемникамъ всегда въ извѣстныхъ географическихъ предѣлахъ, то въ управленіи дѣлами всей Церкви они должны были дѣйствовать сообща, какъ говорилъ Святой **Игнатій Богоносецъ:** „Одно Тѣло Господа нашего, одинъ алтарь и одинъ повсюду Епископъ“, т. е. видимое вселенское единство свидѣтельствуется единствомъ богослуженія и управленія при различіи мѣстъ и властей церковныхъ.

Природа церковнаго управленія не мѣняется отъ признанія христіанства государственной религіей.

Съ объявленіемъ христіанства государственной религіей природа церковнаго управленія не измѣнилась. Это понималъ и **Константинъ Великій**, сказавшій въ рѣчи Епископамъ: „Богъ поставилъ васъ священниками и далъ вамъ власть судить мои народы и меня самого; поэтому справедливо, чтобы я подчинился вашему приговору; мнѣ и въ голову не придетъ желать быть судьей надъ вами“. Называя себя Епископомъ внѣшнихъ дѣлъ, онъ имѣлъ въ виду свои государственныя полномочія, въ силу которыхъ онъ почиталъ себя обязаннымъ, какъ императоръ, содѣйствовать Церкви всѣми зависящими отъ него средствами; императоръ принималъ рѣшеніе Церкви, какъ данное, и почиталъ себя призваннымъ заботиться о внѣшнемъ приложеніи христіанскихъ началъ въ жизни между подданными. **Императоръ Констанцій** запрещаетъ обвинять Епископовъ въ общихъ судахъ и предоставляетъ съ жалобами на Епископовъ обращаться къ Епископамъ. Императоръ **Валентиніанъ I** заявилъ, что онъ не будетъ вмѣшиваться въ церковныя дѣла; императоръ **Ѳеодосій Младшій** отказывался запретить Епископамъ дѣлать собранія и говорилъ, что дѣло Церкви дѣлать постановленія по церковнымъ дѣламъ. **Юстиніанъ II** возводитъ въ принципъ раздѣленіе государственной и церковной сферы, доселѣ существовавшее только на практикѣ.

Дѣйствительная исторія знаетъ массу фактовъ, въ ко-

торыхъ выразилось стремленіе церковной власти служить нуждамъ, пользѣ и благу государственному, а съ другой стороны стремленіе государственной власти поспѣшествовать цѣлямъ Церкви.

Объясненіе фактическихъ вторженій императоровъ въ дѣла Церкви.

Въ послѣдніе вѣка Византійскіе императоры особенно покушались на расширеніе своихъ правъ на счетъ Церкви посредствомъ вмѣшательства въ избраніе Патріарховъ (въ избраніи Епископовъ императоры участія не принимали), допускали также злоупотребленія въ дѣлѣ возведенія Епископій на степень Архіепископій и Митрополій; однако это стремленіе сдерживалось Епископами въ должныхъ границахъ, и сами императоры не домогались своихъ правъ, если къ тому не представлялось основанія въ церковныхъ правилахъ. Безъ согласія церковной власти императоры не рѣшались вмѣшиваться въ дѣла церковнаго управленія. Иные императоры, вродѣ Исаака Ангела, понимали неограничено свои полномочія. Но всѣ эти вмѣшательства въ церковную сферу находятъ свое объясненіе въ пережиткахъ традицій верховнаго понтифекса. Вѣдь, императоры языческіе, какъ мы видѣли, имѣли верховный надзоръ надъ религіей, были представителями національнаго преданія, принимали мѣры къ поддержанію культа въ чистотѣ, **къ умилостивленію боговъ, измѣняли уставы Богослуженія, устанавливали религіозные праздники, вводили чествованіе новыхъ боговъ, отмѣняли прежніе культы, освобождали частныхъ лицъ отъ религіозныхъ обязательствъ передъ богами** (Бердниковъ. Государственное положеніе религіи въ Римской Имперіи 313-333). Самъ языческій императоръ стоялъ выше и человѣческихъ и Божескихъ законовъ, и **въ образѣ священнаго лица императора Римляне чтили всемогущее государство.** Нерѣдко эти традиціи приводили къ забвенію той истины, что всемогущее и христіанское государство—понятія несовмѣстимыя. Хотя императоры оставили титулъ верховнаго понтифекса со временъ Граціана, но они на практикѣ часто не отказывались отъ самой власти великаго первосвященника.

Сознаніе неправомѣрности вмѣшательства въ дѣла Церкви со стороны императоровъ, допускавшихъ такое вмѣшательство.

Эти факты вмѣшательства императоровъ въ церковное управленіе Суворовъ возвелъ въ норму отношеній. Однако, сознаніе неправомѣрности такого вмѣшательства было у самихъ императоровъ, когда они de jure и de facto признавали независимость церковной власти въ церковной сферѣ. Можно ли допустить, чтобы императоры не понимали предѣловъ своей власти, когда они признавали права Церкви? Самъ **Исаакъ Ангелъ,** низлагавшій и возводившій Патріарховъ, сознавалъ самостоятельность церковной власти, въ равноправ-

ности которой съ государствомъ онъ признавался въ своей новеллѣ: онъ писалъ въ ней о двухъ важнѣйшихъ дарахъ Божественнаго человѣколюбія—помазанія и достоинства царя, а съ другой стороны, священническомъ, происходящихъ изъ одного и того же вѣчнотекущаго источника, для устроенія и украшенія человѣческой жизни.

О теоріи императора великаго первосвященника, оправдывавшей вмѣшательство царя въ церковныя дѣла.

Представители Церкви протестовали противъ вторженія государственной власти въ сферу церковнаго управленія, и, дѣлая это нерѣдко съ рискомъ для жизни, они свидѣтельствовали свое правосознаніе, что государственная власть не можетъ нарушать опредѣленныхъ границъ, далѣе которыхъ начинается сфера Церкви. На основаніи этого **Кургановъ** констатируетъ, вопреки Суворову, что и Византійскіе императоры признавали двѣ власти при равноправномъ ихъ положеніи, при наличіи принципа согласнаго дѣйствія на подданныхъ. Теорія Великаго первосвященника, говоритъ **Остроумовъ,** была только теоріей, придуманной для незаконныхъ вторженій свѣтской власти въ церковную сферу. **Симеонъ Солунскій** говоритъ, что только льстецы могли оправдывать нарушеніе правилъ со стороны Византійскихъ императоровъ. Догмой же дѣйствовавшаго права была идея симфоніи между церковными правилами и императорскими распоряженіями. Дѣйствительно, нельзя не признать, что исторію составляетъ не нарушеніе закона, какъ исключеніе изъ общаго правила, а общая идея и духъ, управляющій дѣйствіемъ. Такимъ образомъ, цезарепапистская теорія непріемлема, какъ теорія возводящая въ законъ факты, въ которыхъ императоръ выступаетъ по традиціи временъ язычества, какъ полновластный глава и владыка Церкви, на что Церковь не давала ему права, ибо осуществленіе ея правъ связано съ наличностью высшихъ іерархическихъ полномочій ученія, священнодѣйствія и пастырства. Напротивъ, въ лицѣ своей іерархіи она протестовала и тѣмъ свидѣтельствовала свое правосознаніе.

Русская каноническая наука о природѣ церковнаго суда.

О теоріи проф. Суворова касательно природы церковнаго суда.

Аналогично съ вопросомъ о церковномъ законодательствѣ и церковномъ управленіи цезарепапистская теорія разсматриваетъ вопросъ о природѣ церковнаго суда, разумѣя подъ церковнымъ судомъ не тотъ судъ, который можетъ принадлежать Церкви, какъ учрежденію, дѣйствующему по делегаціи власти государственной въ дѣлахъ свѣтскихъ, но тотъ судъ, который принадлежитъ Церкви въ дѣлахъ чисто церковныхъ. Проф. Суворовъ и въ

вопросѣ о происхожденіи церковнаго суда, и въ вопросѣ объ его самостоятельности отъ власти государственной проводитъ точку зрѣнія, едва-ли пріемлемую для самаго понятія о Церкви, какъ учрежденія Божественнаго происхожденія и Божественнаго назначенія. Онъ не хочетъ видѣть основанія для церковнаго суда въ той власти вязать и рѣшить, которую далъ ученикамъ Своимъ Спаситель, согласно Мѳ. 18, 15—18 какъ это устанавливаесъ Преосвященный Іоаннъ Смоленскій. Онъ видитъ въ сужденіи Пр. Іоанна смѣшеніе догматическаго основанія для ученія о Богоучрежденности таинства покаянія съ сферой права, формальнымъ положеніямъ котораго таинственная власть связывать и разрѣшать съ послѣдствіемъ не только для здѣшней, но и для будущей жизни, подчиняться не можетъ и не должна... Открытый церковный судъ находитъ, по мнѣнію Суворова, свое обоснованіе въ понятіи о Церкви, какъ обществѣ. „Въ Церкви, какъ общественномъ организмѣ, въ которомъ отдѣльные члены, въ этомъ именно ихъ качествѣ членовъ цѣлаго, поставлены въ извѣстныя взаимныя отношенія какъ къ цѣлому организму, такъ и къ другимъ членамъ, долженъ существовать и не можетъ не существовать опредѣленный порядокъ... Если же этотъ порядокъ представляетъ нѣчто существенно необходимое, безъ чего не можетъ существовать и самая Церковь, то и необходимость возстановленія нарушеннаго порядка (путемъ суда и наказаній) не можетъ быть подвергаема ни малѣйшему сомнѣнію. Основаніе это такъ твердо, что, если бы даже въ Новомъ Завѣтѣ не существовало прямыхъ и ясныхъ указаній на принадлежность Церкви, какъ обществу, наказующей власти, то и одного этого основанія съ точки зрѣнія современной науки права было бы достаточно, чтобы утвердить на немъ право Церкви наказывать въ объемѣ власти, соотвѣтствующей ея существу и назначенію“. Съ этой точки зрѣнія формальный судъ Церкви развился исключительно изъ необходимыхъ историческихъ условій жизни Церкви, помимо прямыхъ предписаній Іисуса Христа и Апостоловъ, которыхъ какъ будто и не существуетъ для обоснованія церковнаго суда. На это возражаетъ Епископъ Іоаннъ, что конечно и одна необходимость жизненныхъ отношеній могла бы служить оправданіемъ существованія церковнаго суда, но дѣло въ томъ, что объ его учрежденіи было спеціальное установленіе Іисуса Христа, Именно въ Мѳ. 18, 15—19; это мѣсто Евангелія и есть доказательство карающей власти Церкви и основаніе для ея употребленія и историческаго развитія. Власть эта дана „вамъ“, т. е. ученикамъ Его, слушавшимъ Его рѣчь; Онъ и указалъ этимъ, кто долженъ употреблять власть судебную и извергать изъ Церкви, съ указаніемъ, что судъ этотъ будетъ имѣть силу передъ Божіимъ Престоломъ. Что здѣсь рѣчь идетъ не о судѣ надъ внутренними помыслами и настроеніями, подлежащими внутреннему покаянному суду

Церкви, а о судѣ надъ внѣшними, общественными отношеніями внутри Церкви, вытекаетъ изъ текста, ибо рѣчь идетъ о дѣяніи противъ брата, о средствахъ примиренія, о свидѣтеляхъ; на лицо всѣ элементы формальнаго суда: истецъ, обвиняемый, судьи, совѣщанія, приговоры, исполненіе, число свидѣтелей (2 или 3) суть заимствованія изъ Еврейскаго права (Втор. XIX, 15), гдѣ это было необходимымъ условіемъ дѣйствительнаго судебнаго приговора. Тѣсная связь слова Спасителя о дарованіи власти вязать и рѣшать съ предыдущими словами о необходимости предварительнаго увѣщанія выражена соединительной частицей „бо" (Мѳ. 18, 17, 18); такимъ образомъ, все судопроизводство поставлено въ связь съ полномочіями власти вязать и рѣшить, и право формальнаго суда поставлено не отдѣльно въ видѣ отдѣльной функціи особаго полномочія, а обѣ функціи совершенія таинства покаянія и формальнаго суда выставлены, какъ двѣ между собой связанныя формы проявленія одного полномочія церковной власти; къ тому же forum externum и forum internum Церкви не различались до среднихъ вѣковъ.

Церковный судъ надъ священнослужителями.

Что касается церковнаго суда надъ служителями Церкви, то для него классическимъ мѣстомъ является изъ I Посланія Ап. Павла къ Тимофею V гл. 19-21. Здѣся опредѣленно говорится, кому Апостолъ вручаетъ власть судебную въ Церкви надъ служителями Церкви: не собранію пресвитеровъ, не свѣтской власти, а Тимофею — Епископу. Епископъ и есть богоустановленная власть въ судныхъ дѣлахъ для членовъ Іерархіи. О примѣненіи Епископами карательной власти Церкви вообще надъ вѣрующими говорится въ Посланіи 1 Кор. V, 3—5, гдѣ кровосмѣсникъ предается сатанѣ во изможденіе плоти.

Такъ Еп. Іоаннъ устанавливаетъ принципъ, что источникъ церковной судебной власти лежитъ не внѣ Церкви, не данъ ей извнѣ какой либо чуждой властью, хотя бы государственной, а связанъ съ самой природой Церкви и данъ ей ея Основателемъ.

Не только въ происхожденіи, но и въ дѣятельности своей судъ въ сферѣ, подлежащей церковной власти, является вполнѣ самостоятельнымъ, какъ и государственный судъ въ сферѣ государственной.

Взгляды на церковный судъ въ цезарепапистской теоріи Суворова, Каптерева.

Цезарепапистская теорія отвергаетъ самостоятельность церковной юрисдикціи, ограничивающей компетенцію государственнаго суда, и видитъ въ церковномъ судѣ лишь дисциплинарный судъ, стоящій внѣ публичнаго строя, который разсматриваетъ только явленія, относительно коихъ опредѣленія даетъ только церковное общество, или же которыя Церковь разсматриваетъ

съ своей особой точки зрѣнія. Собственно же юрисдикцію Церковь получаетъ, по Сувовову, отъ государства. „Церковная юрисдикція, говоритъ онъ, означаетъ извѣстную сумму судебныхъ правомочій, выдѣленную государствомъ изъ его собственной государственной судебной компетенціи и перенесенныхъ имъ на Церковь, при чемъ церковный судъ, въ предѣлахъ этихъ правомочій, дѣйствуетъ въ качествѣ государственнаго суда, замѣняя его, и слѣдовательно умаляя и ограничивая компетенцію государственныхъ судебныхъ органовъ, такъ что по нѣкоторымъ предметамъ государство совсѣмъ не осуществляетъ своей юрисдикціи черезъ свои свѣтскіе судебные органы, перенося это осуществленіе на Церковь, а эта послѣдняя, вѣдая предоставленнымъ ей государствомъ дѣломъ, рѣшаетъ ихъ съ послѣдствіями для государственной жизни" („Объемъ дисц. суд. въ періодъ Всел. Соб.", стр. 5). Совершенно въ соотвѣтствіи съ этимъ воззрѣніемъ и проф. **Каптеревъ** считаетъ, что въ Московскомъ государствѣ высшая церковная власть принадлежала царю, и онъ ее осуществлялъ черезъ посредство Церковныхъ Соборовъ и Патріарховъ подобно тому, какъ власть государственную осуществлялъ при помощи Боярской Думы и другихъ государственныхъ учрежденій, какъ онъ показываетъ въ своей статьѣ „Московскій царь и Церковные Соборы XVI и XVII вѣка" (Бог. Вѣст. 1896, 2, 3).

Недопустимость низведенія Церкви до положенія частной корпораціи.

Означенное низведеніе Церкви до полной зависимости отъ государства, подобно частной корпораціи, которое мы видимъ у проф. Суворова, въ родѣ ученой, промышленной и др., непріемлемо для Православной Церкви, которая не зависитъ въ своемъ существованіи отъ государства. Если частная корпорація нуждается для своего существованія въ покровительствѣ и защитѣ государства, ибо обязана государству самымъ своимъ существованіемъ, то цѣль Церкви, какъ Божественнаго учрежденія и царства не отъ міра сего, — стоять рядомъ съ государствомъ, царствомъ отъ міра сего; она никогда не сможетъ сливаться ни съ однимъ союзомъ отъ міра сего, будетъ ли то семья, общество или государство; она имѣетъ цѣль и задачу совершенно самостоятельную отъ всѣхъ другихъ союзовъ. Какъ государству принадлежитъ судебная власть въ своей сферѣ, такъ и Церкви въ подлежащей ея компетенціи сферѣ. Такъ было и въ первые три вѣка существованія Церкви, такъ осталось и послѣ, когда государство признало Церковь принципіально, не покушаясь на ея самостоятельный судъ, законодательство и управленіе. Воззрѣніе на Церковь, какъ на частную корпорацію, корпорацію единомысленныхъ людей, **непріемлемо для Православной Церкви, самодовлѣющей въ своемъ существованіи;** оно допустимо лишь при протестантскомъ понятіи о Церкви, исключающемъ іерархію

и не признающемъ особой благодати священства съ вытекающими изъ нея правами юрисдикціи. При протестантскомъ воззрѣніи на Церковь, какъ на частную ассоціацію, послѣдняя исчезаетъ въ государствѣ и не можетъ ему противопоставляться, какъ параллельная организація, отъ него независимая въ своемъ юридическомъ происхожденіи и существованіи. Исторія свидѣтельствуетъ, что въ первые же вѣка христіанства въ Церкви существовалъ самостоятельный судъ, который совершался особыми лицами, имѣющими іерархическую благодать, Апостолами и ихъ преемниками, что этотъ судъ совершался по особымъ нормамъ права съ примѣненіемъ особыхъ наказаній, что эти нормы вытекали изъ природы Церкви, какъ Божественнаго учрежденія, а не даны императорами язычниками, что Епископы судили въ силу той же власти, какъ и Апостолъ Павелъ, говорившій: „Дѣйствую въ силу власти, данной мнѣ Господомъ".

Въ то время не могло быть и рѣчи о сліяніи Церкви съ государствомъ, но и тогда церковный судъ не былъ въ значеніи дисциплинарнаго суда частной корпораціи, ибо Церковь сама стояла подлѣ государства, какъ такой же самостоятельный организмъ, какъ государство, и судъ церковный стоялъ параллельно суду государственному. Также и при христіанскихъ императорахъ церковный судъ по церковнымъ дѣламъ продолжалъ дѣйствовать совершенно самостоятельно, и высшимъ органомъ его признавался Соборъ. Къ области самостоятельной церковной юрисдикціи отнесены были всѣ вопросы о предметахъ вѣры, христіанской морали и всѣ тѣ церковныя права, которыя вызваны къ бытію, созданы Церковью на почвѣ церковныхъ отношеній, и которыя даются и отнимаются Церковью подъ условіями, ею самой опредѣляемыми. Всѣ лица, принадлежавшія къ Церкви, вмѣстѣ съ самимъ императоромъ подлежали ея суду. Факты исторіи вполнѣ подтверждаютъ, что Церковь и при вліяніи на нее государства въ эпоху союза Церкви и государства сохранила самостоятельный судъ.

Судъ Церкви на Вселенскихъ Соборахъ. III и IV Вселенскіе Соборы выступали въ качествѣ верховныхъ судей между Епископами. На этихъ процессахъ присутствовали императорскіе коммиссары, но они не вмѣшивались въ постановленія судебнаго приговора. Когда звали Діоскора на судъ, и тотъ отказался идти, въ виду отсутствія императорскихъ комиссаровъ, то посланные ему сказали: „Теперь идетъ каноническій судъ, изслѣдуется каноническій вопросъ о вѣрѣ; какъ скоро такое изслѣдованіе начато, то въ немъ не могутъ участвовать ни свѣтскій чиновникъ, ни вообще міряне". Если коммиссары иногда и обращались къ Собору съ разными соображеніями, то рѣшеніе всегда зависѣло только отъ Собора, который могъ принять ихъ и отвергнуть. Такъ коммиссары на IV Вселенскомъ Соборѣ въ спорѣ между

двумя Епископами высказали свои соображенія, но прибавили: „Впрочемъ, все предоставляемъ Святому Собору, пусть онъ даетъ по этому дѣлу рѣшеніе какое угодно“. Комиссары лишь заботились о томъ, чтобы Соборъ соблюдалъ всѣ юридическія формы судопроизводства, чтобы и государственная власть могла содѣйствовать приведенію его въ исполненіе и своей властью.

Тезисъ Суворова, что императоръ былъ высшимъ судьей въ судѣ по церковнымъ дѣламъ, даже по чисто духовнымъ, основанъ на обобщеніи тѣхъ случайныхъ уклоненій отъ признанной нормы и объясняется тѣми же пережитками языческой имперіи, которыя приводили къ злоупотребленіямъ императоровъ въ церковномъ управленіи. И также, какъ тамъ, такія вторженія встрѣчали протестъ Епископовъ. **Илларій Пуатьеский** писалъ Констанцію по поводу его покровительства Аріанамъ: „Да попечется и опредѣлитъ милость твоя, чтобы повсюду и всѣ судьи, которымъ ввѣрено управленіе провинціями, и которые обязаны имѣть попеченіе и наблюдать за дѣлами только общественными, не касались того, что относится къ области религіи, и впредь не только не присвояли себѣ права, но и не думали, что могутъ судить клириковъ“ (Заозерскій „Церковный судъ“. 123-124).

О судѣ Епископовъ по гражданскимъ дѣламъ.

Обращаясь къ тому суду церковному, который можно назвать судомъ Епископовъ по гражданскимъ дѣламъ, надо замѣтить, что въ этой сферѣ Церковь не можетъ имѣть самостоятельной юрисдикціи. Самъ Спаситель (Лук. XI 13, 14) отказался быть судьей цо вопросу о дѣлежѣ имуществъ, сказавъ: „Кто поставилъ Меня судить васъ“? Этотъ судъ по гражданскимъ дѣламъ, не имѣя Божественнаго установленія, требовалъ установленія полномочій отъ законной свѣтской власти или общаго желанія тяжущихся обратиться къ суду посредника. Апостолъ Павелъ въ первомъ Посланіи къ Кор. въ VI, 1-5 энергично порицалъ Коринѳскихъ христіанъ за то, что они въ своихъ тяжбахъ обращаются къ язычникамъ, рекомендуя изъ своей среды выбирать человѣка, который могъ бы разсудить между братьями. Это было той основой, на которой богато расцвѣлъ третейскій судъ Епископовъ по гражданскимъ дѣламъ еще въ первые вѣка, когда языческій судъ былъ далекъ отъ вліянія христіанскаго духа, когда отъ христіанъ нерѣдко запрещалось принимать иски въ судахъ. Иногда Соборы (Африканскій) просто запрещали обращаться къ языческимъ судамъ, и естественнымъ судьей въ христіанскомъ обществѣ являлся Епископъ. Епископы могли для этого въ помощь выбирать себѣ пресвитеровъ и мірянъ, оставляя за собой право окончательнаго приговора. Когда при Константинѣ Великомъ государство признало хри-

стіанство господствующей религіей, оно поступилось своимъ абсолютизмомъ и предоставило религіозныя дѣла Церкви. Преемники Константина подтверждали юрисдикцію Церкви въ церковныхъ дѣлахъ особыми законами. Законъ Өеодосія Великаго запрещалъ свѣтскимъ судьямъ касаться церковныхъ дѣлъ, подлежащихъ Епископской власти. Законъ Валентиніана III шелъ дальше, говорилъ, что непристойно, чтобы отправляющіе Божественную должность подчинялись рѣшеніямъ свѣтскихъ властей. Это положеніе получило дальнѣйшія подтвержденія въ новеллахъ Юстиніана и признано въ Василикахъ. Такъ наряду съ собственно церковнымъ судомъ получилъ императорскую санкцію и посредническій судъ Епископовъ, хотя внѣшнія причины, содѣйствовавшія его развитію, съ признаніемъ христіанства прекратились. Но онъ остался, благодаря своимъ внутреннимъ достоинствамъ— большой простотѣ и нравственнымъ качествамъ. Законъ 321 г. разрѣшилъ всякому переносить дѣло въ Епископскій судъ по соглашенію съ противной стороной, хотя бы дѣло слушалось въ гражданскомъ судѣ, а другой послѣдующій законъ разрѣшилъ переносить дѣло въ Епископскій судъ, даже при нежеланіи другой стороны. **Эти то законы Суворовъ считаетъ первымъ началомъ дѣйствительной церковной юрисдикціи, которая, по его ученію, развилась изъ примирительнаго церковно дисциплинарнаго суда Епископовъ при языческой имперіи.** Но церковная юрисдикція, какъ мы видѣли, существовала до Константина Великаго, и государство, признавъ Церковь, признало и ея юрисдикцію, запретивъ своимъ чиновникамъ вторженіе въ ея сферу. Къ тому же эта юрисдикція Епископовъ по гражданскимъ дѣламъ явилась юрисдикціей добавочной, не существенной для Церкви. Она выработалась изъ посредническаго суда Епископовъ, какъ постоянная судебная дѣятельность Епископовъ съ двумя важными привилегіями: 1) на судъ Епископа не допускалась апелляція и 2) онъ считался какъ бы исходящимъ отъ императора и имѣлъ безусловную силу; но эта юрисдикція всегда сознавалась несвязанной съ существомъ Церкви и потому постепенно ограничивалась императорами, тогда какъ юрисдикцію по чисто церковнымъ дѣламъ императоры только подтверждали; Епископы защищали отъ вторженія свѣтской власти основную церковную юрисдикцію, какъ основанную на Божественномъ правѣ, и считали другую по гражданскимъ дѣламъ по существу чуждой церковной власти. Измѣненія, которыя постигали посредническій епископскій судъ, нисколько не затрагивали собствено церковный судъ. Таковъ циклъ возраженій, противопоставленныхъ Суворову теоріей Пр. Іоанна Смоленскаго.

О церковномъ судопроизводствѣ. Что касается судопроизводства въ собственно церковномъ судѣ, то зерномъ для него послужили указанія Самого Спасителя, когда

Онъ научалъ Своихъ учениковъ исправлять согрѣшающаго брата, сначала наединѣ, потомъ при 2 и 3 свидѣтеляхъ, а потомъ повѣдать дѣло Церкви. Тѣ же самые элементы судопроизводства, которые въ простой и общей формѣ заключены въ поученіи, помѣщенномъ въ гл. 18 Мѳ. 15—18, болѣе подробно развиты въ I Посл. къ Тим. V, 19 и I Кор. V, 1-6). Впослѣдствіи, въ Апостольскихъ правилахъ, на Вселенскихъ Соборахъ церковный судъ сдѣлался предметомъ регламентаціи со стороны устройства и организаціи но только въ отношеніи самыхъ существенныхъ сторонъ (порядокъ инстанцій, общій порядокъ движенія дѣла, основанія подсудности, требованія для обвинителя и свидѣтеля по церковному дѣлу), но они ничего не постановили о частностяхъ (о порядкѣ привлеченія къ суду, о производствѣ дознанія, о допросахъ, о доказательствахъ и проч.). Недостающія нормы Церковь восполняла изъ Римскаго свѣтскаго суда; эти заимствованія, сближая каноническій судъ съ судомъ государственнымъ, не измѣняли его основного характера, какъ суда особаго, отличнаго по происхожденію, задачи и цѣли отъ суда государственнаго; тѣмъ болѣе, что всѣ существенные элементы судебнаго процесса были регламентированы самой Церковью. Если бы императоръ считался высшимъ судьей, то какъ могли бы Отцы Второго Вселенскаго Собора постановить въ 6 правилѣ: „Аще кто дерзнетъ презрѣвъ вышеустановленное, или слухъ царскій утруждать, или суды мірскихъ начальниковъ, или Вселенскій Соборъ безпокоить въ оскорбленіе чести всѣхъ Епископскихъ областей: таковый отнюдь да не будетъ пріемлемъ со своей жалобой, яко нанесшій оскорбленіе правиламъ и нарушившій церковное благочиніе“. XII Антіохійское правило гласитъ: „Аще же сихъ (т. е. Соборъ множайшихъ Епископовъ) пренебрегши царю стужати будетъ, таковый не удостаивается никакого прощенія, да не будетъ мѣста его защищенію, и да не имѣетъ онъ надежды возстановленія“.

Основная ошибка проф. Суворова въ его цезарепапистской теоріи. Пр. Заозерскій.

Объ основной ошибкѣ метода проф. Суворова говоритъ **Заозерскій** въ статьѣ „Нѣмецкій духъ въ русской наукѣ церковнаго права“: „Суворовъ устраняется отъ сферы каноническихъ юридическихъ источниковъ. Онъ почти не обращается къ канонамъ и къ Византійскому гражданскому законодательству для уясненія принциповъ, на коихъ основывалось устройство Церкви и отношеній къ ней государства и его главы императора. Онъ вращается въ сферѣ частной дѣятельности императоровъ, Патріарховъ и т. д. Онъ любитъ ссылаться на факты, личныя воззрѣнія иныхъ императоровъ, даже на воззрѣнія частныхъ лицъ—теоретиковъ, канонистовъ среднихъ вѣковъ Византіи. Но развѣ для историка-юриста важнѣе фактическое уклоненіе отъ нормы, эти эксцессы, чѣмъ самыя нормы,

идеи и принципы, ясно возвѣщенные законодательствомъ? Зачѣмъ же Суворовъ обходитъ совершенно принципы гражданскаго греко-римскаго права и занимается перепиской императоровъ, біографіями и случайной дѣятельностью ихъ, показаніями разныхъ писателей, историковъ, и на основаніи этого матеріала выдумываетъ принципы и выдаетъ ихъ за принципы и идеи, завѣщанные яко бы исторіей?“ Основаніемъ для признанія высшей церковной власти за императоромъ Суворовъ выдвигаетъ не Божественное право, какъ католики для Папы въ видѣ преемства Апостолу Петру, получившему якобы отъ Спасителя свое высшее надъ всѣми Апостолами право, а историческую давность осуществленія власти. Однако при давности права требуется извѣстная качественная цѣнность этого права, а самъ же Суворовъ признаетъ, что Византійскіе императоры облекали осуществленіе своей высшей церковной власти въ форму эксцессовъ, рѣдко доходили до яснаго и спокойнаго сознанія принадлежащей имъ по праву церковной власти, дѣйствуя скорѣе по традиціи греческихъ императоровъ, чѣмъ въ силу сознанія принципа христіанской императорской власти. Тѣмъ менѣе могли быть проникнуты идеей высшей власти въ Церкви Московскіе цари, не имѣвшіе за собой историческаго прошлаго Римской имперіи, болѣе открытые религіозно нравственному вліянію, чѣмъ Римскіе цезари, и болѣе склонные, чѣмъ эти послѣдніе, производить свои дѣйствія изъ чувства нравственнаго долга и обязанности, внушаемой духовной іерархіей. Но, если императоры осуществляли по ихъ сознанію традиціи языческой имперіи, а не высшую церковную власть, то для послѣдней и не начиналось теченія давности, ибо **для давности необходимо сознаніе осуществленія именно той самой власти, которая аспирируется; кромѣ того требуется для пріобрѣтенія по давности безспорность владѣнія, а покушенія императора на вмѣшательство въ чисто церковныя дѣла оспаривали Патріархи Константинопольскіе,** стоя всегда на стражѣ правъ Церкви. Самый срокъ давности захвата высшей церковной власти Заозерскій допускаетъ исчислять только съ Петра Великаго, который заставилъ Епископовъ присягать себѣ, какъ „Крайнему Судіи“, когда наступило время, что „Императоры, какъ высшая церковная власть, озабоченная правильнымъ удовлетвореніемъ церковныхъ потребностей и правильнымъ разрѣшеніемъ церковныхъ дѣлъ, настаивали на безотлагательномъ изданіи исправленнаго славянскаго перевода Библіи и дѣлали выговоръ Синоду за рѣшеніе дѣлъ не по канонамъ, а по произвольнымъ соображеніямъ, обращаясь къ Синоду съ повелѣніями наравнѣ съ разными государственными учрежденіями“ (Сув. I, 151).

Непріемлемость цезарепапистской теоріи. Въ этомъ пунктѣ и есть центръ тяжести теоріи цезарепапизма—въ усвоеніи царю высшей церковной власти, не просто духовной

должности, которая въ видѣ священнаго чина депутата (въ родѣ дьякона) предоставлялась Церковью въ Византіи, а именно неограниченной власти съ восхищеніемъ на себя и высшей власти церковной, по традиціи совмѣщенія съ титуломъ императора титула понтифексъ максимуса. Здѣсь и корень ошибки. **Власть императора въ церковныхъ дѣлахъ и по источнику, и по характеру всегда остается властью государственной, а не церковной, императоръ не получаетъ даровъ благодати ученія, священнодѣйствія и пастырства, и потому не можетъ имѣть права законодательства, управленія и суда въ Церкви, вытекающихъ именно изъ благодатныхъ полномочій епископата.** Въ актѣ мѵропомазанія и коронованія на монарха призывается сугубая благодать для осуществленія той власти на управленіе государствомъ, которую онъ получаетъ помимо Церкви черезъ актъ наслѣдованія. **Основывая Церковь, Іисусъ Христосъ не давалъ ей полномочій ставить ни королей, ни мірскихъ начальниковъ, а воздавать Кесарево Кесарю.** Давая царю особыя права въ Церкви, въ родѣ права вхожденія въ царскія врата и пріобщенія Святыхъ Даровъ по священническому чину, Церковь пріобщаетъ его къ священному чину, подобному дьяконскому, но отсюда далеко до признанія тѣхъ правъ на управленіе Церковью, которыя вытекаютъ изъ правъ на ученіе, священнодѣйствіе и пастырство, которое дано Спасителемъ Апостоламъ и ихъ преемникамъ—Епископамъ. Въ этомъ не можетъ быть никакого униженія царской власти, ибо носитель ея остается верховнымъ властителемъ въ дѣлахъ мірскихъ и пріобщается къ чину церковному, какъ бы въ признаніе задачи православнаго царя, которая лежитъ на немъ, по воцерковленію его царства, къ пріобщенію этого царства къ порядку высшему въ духовномъ смыслѣ.

Ученіе о превосходствѣ духовной власти и различные виды этого ученія. Различіе православнаго ученія отъ католической теоріи. Отсутствіе предпосылокъ для симфоніи въ ультрамонтанскомъ и протестантскомъ построеніи.

Дальнѣйшее раскрытіе теоріи симфоніи. Идея верховенства порядка церковнаго надъ государственнымъ.

Мы привели много текстовъ изъ твореній Іоанна Златоуста, касающихся сравненія властей свѣтской и духовной, и могли видѣть, что это сравненіе сдѣлано въ смыслѣ духовномъ, въ смыслѣ большой высоты задачъ Церкви по сравненію съ государствомъ, что предпочтеніе имъ отдано Церкви и власти священнической, ибо власть прощать грѣхи выше духовно, въ глазахъ Златоуста, въ сравненіи съ властью распоряжаться земной участью людей. Признавая духовное верховенство Церкви, какъ союза ведущаго къ спасенію людей, передъ

царствомъ, имѣющимъ первой цѣлью благоустройство земного порядка, мы этимъ нисколько не ставимъ Церкви, поскольку она пріобрѣтаетъ земную оболочку юридическаго союза, выше государства въ юридическомъ смыслѣ. **Однако, поскольку государство признаетъ себя православнымъ, оно должно признавать Церковь во всѣхъ ея существенныхъ правахъ, вытекающихъ изъ ея природы, и получать отъ Церкви руководящую идею и смыслъ своего существованія и добровольно подчинять себя этой идеѣ. Эта идея и выражена въ теоріи симфоніи въ ея православномъ пониманіи.** Установивъ различіе двухъ властей, ихъ самостоятельность и принципіальную взаимную независимость, при обязательности союза между ними, указавъ принципъ для разграниченія компетенціи, надо остановиться на значеніи верховенства порядка церковнаго надъ порядкомъ государственнымъ при наличіи взаимной независимости. Въ католической системѣ, при иномъ пониманіи духовной власти, теорія симфоніи можетъ въ ультрамонтанскомъ ея варіантѣ дать совершенно иныя отношенія Церкви и государства, но, пока мы помнимъ, что власть духовная по содержанію своему есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ власть свѣтская, означенная угроза подавленія носителемъ церковной власти носителя власти свѣтской, совершенно отсутствуетъ. Есть всегда обратная опасность— засилія государства, какъ учрежденія, обладающаго силой матеріальной.

Разрѣшая вопросъ о распредѣленіи полномочій Церкви и государства съ точки зрѣнія права Божественнаго, мы стремились установить собственную сферу Церкви, гдѣ она самостоятельна, гдѣ христіанское государство, призванное къ сотрудничеству съ Церковью, не можетъ выступать безъ ея согласія. **Мы слѣдовали методу опредѣленія именно правъ Церкви, ибо ея основныя права основаны на непосредственномъ Божественномъ полномочіи и потому обязательны для государства христіанскаго, обязаннаго признавать всю систему Церкви безъ ограниченія.**

Эта сфера, принадлежащая Церкви по ея природѣ, по существу отлична отъ сферы государства и составляетъ ея достояніе, независимое отъ государства: это—сфера ученія, священнодѣйствія и пастырства и связанныя съ ними функціи законодательства, управленія и суда во внутреннемъ форумѣ Церкви. Противъ этого положенія нисколько не говоритъ посл. къ Рим. XIII, 1, ибо текстъ этотъ не говоритъ о подчиненіи церковнаго порядка порядку государственному, а о подчиненіи лицъ свѣтскимъ властямъ, призывая подчиняться властямъ въ сферѣ ихъ юрисдикціи, и, если въ сферѣ господства свѣтской власти всякій долженъ повиноваться ея приказу, то это не исключаетъ существованія другой сферы, духовной, гдѣ преимущество принадлежитъ не свѣт-

ской власти, а духовной, которой подчинены въ духовномъ порядкѣ сами свѣтскіе начальники. Примѣры того мы видимъ въ Византійской имперіи, когда Патріархи налагали церковныя отлученія на императоровъ, не затрагивая тѣмъ ихъ свѣтскихъ правъ и подчиняясь имъ въ порядкѣ свѣтскомъ.

Наличность двухъ равноправныхъ порядковъ не уничтожаетъ вопроса о томъ, который изъ нихъ выше и который долженъ служить при соприкосновеніи руководствомъ для другого. Вопросъ этотъ касается въ сущности не той сферы, которая по природѣ своей принадлежитъ Церкви и потому подлежитъ и при союзѣ Церкви съ государствомъ, рѣшающему голосу Церкви, и не той, которая по природѣ своей принадлежитъ государству, и потому подлежитъ рѣшающему голосу государства, а той. къ которой и Церковь, и государство являются одинаково причастными по существу, и потому какъ бы равноправными (напримѣръ: бракъ, образованіе и т. п.). Именно здѣсь и сказывается особенно преобладаніе того или другого порядка; теорія симфоніи, исходящая изъ признанія различія, самостоятельности и независимости двухъ порядковъ, не можетъ не отдавать предпочтенія порядку духовному, предпочтенія, не идущаго однако до юридическаго подчиненія, а предпочтенія, выражающаго лишь признаніе духовнаго руководства Церкви. Міръ призывается въ возможной для него степени быть причастникомъ высшей жизни, и человѣкъ призывается быть проводникомъ истинной жизни для всего міра во всѣхъ областяхъ мірской жизни, во исполненіе увѣщанія Апостола къ христіанамъ: „Ѣдите-ли, пьете-ли, или иное что дѣлаете, все дѣлайте во славу Божію“ (I Кор. 10, 31), т. е. не забывая главной задачи—спасенія. Теорія симфоніи обращается къ государству, какъ бы съ призывомъ—въ порядкѣ человѣческомъ юридически ограничить себя въ пользу идей другого правопорядка, съ духовной точки зрѣнія качественно высшаго.

О недопустимости качественнаго уравненія государства и Церкви. Церковь есть царство, непосредственно установленное Богомъ и охватывающее всѣхъ вѣрующихъ людей, основанное на вѣчныхъ неизмѣнныхъ законахъ, имѣющее цѣлью вѣчное счастье людей, а государство есть царство людей, заключенныхъ въ болѣе ограниченныхъ предѣлахъ, различно устроенныхъ и имѣющихъ первой цѣлью земное благоустройство людей; оно есть учрежденіе, созданное непосредственно людьми. Полное равенство недопустимо между царствомъ человѣческаго установленія, ограниченнымъ въ пространствѣ и времени, и царствомъ, въ идеѣ всеобщимъ, неограниченнымъ ни во времени, ни въ пространствѣ; недопустимо съ церковной точки зрѣнія признавать равенство между цѣлью, ограничивающейся земнымъ счастьемъ людей, и цѣлью поднять ихъ до раздѣленія на небесахъ въ царствѣ Іисуса Христа. Хотя власть государства—отъ Бога въ поряд-

къ Божественнаго Промысла, но власть Церкви установлена Богочеловѣкомъ непосредственно и уже потому выше первой; но если бы она и была установлена также непосредственно,—каѳоличность, верховенство цѣли власти духовной повышало бы ее качественно надъ властью свѣтской. Эта цѣль даетъ регулятивный принципъ для опредѣленія превосходства одной власти надъ другой. Съ точки зрѣнія Божественнаго права свѣтская власть, независимая и суверенная въ своей сферѣ, не можетъ не подчинить своей цѣли цѣли Церкви; цѣль государства — внѣшнее благоустройство человѣческаго рода соподчиняется высшей цѣли—вѣчнаго блаженства, къ которому ведетъ Церковь черезъ посредство своихъ Божественныхъ полномочій. Вотъ почему Св. Іоаннъ Златоустъ говорилъ: „Духовная власть Церкви поднимается надъ свѣтской болѣе, чѣмъ небо надъ землей“. Вотъ почему восклицаетъ одинъ изъ знаменитыхъ людей: „Какой христіанскій король на смертномъ ложѣ не требуетъ смиренно поддержки и помощи священника, но никто въ этотъ моментъ не проситъ помощи царя“.

О подчиненіи царя суду церковному

Царь не можетъ быть отцомъ Церкви, но ея сыномъ. Онъ призывается любить Церковь, какъ мать, больше, чѣмъ свою природную мать, ибо одна дала ему погибающее тѣло, а Церковь порождаетъ его къ безсмертной жизни и дѣлаетъ наслѣдникомъ Христу. „Остерегайтесь, князья земли, блуждать въ чувствѣ вашего величія. Богъ облекъ васъ властью чисто свѣтской, порядка низшаго по отношенію къ той, которой облечена Церковь, и оставляетъ васъ подъ своимъ авторитетомъ, какъ послѣдняго изъ вашихъ подданныхъ. Этотъ авторитетъ — одинъ для всѣхъ безъ отношенія къ соціальнымъ условіямъ“. Цари и подданные ихъ подчинены Божественнымъ канонамъ Церкви, и, когда они ихъ нарушаютъ, Церковь призвана ихъ судить; для нихъ на небѣ нѣтъ особой юстиціи. Во Второзаконіи 1, 17 написано: „Ты будешь судить великаго, какъ малаго“. Цари, какъ индивидуумы, духовно подчинены тѣмъ, кто имѣетъ духовную власть вязать и рѣшить, т. е. своему духовнику. Но и, какъ держатели свѣтской власти, какъ христіанскіе государи, они имѣютъ миссію содѣйствовать высшей цѣли человѣческой жизни. Церковь получила отъ Бога право и власть предписывать людямъ законы и правила, соблюденіе которыхъ она ставитъ условіемъ достиженія высшей духовной цѣли; гражданская власть не можетъ, не игнорируя высшихъ цѣлей человѣческой жизни, освобождать себя отъ признанія ихъ за Церковью. Государь христіанскій, принимая христіанство, какъ Божій законъ, принимаетъ и связанность совѣсти этимъ закономъ. Онъ признаетъ церковную власть, какъ непосредственно установленную Богомъ, и ея законъ признаетъ высшимъ руководствомъ для своихъ подданныхъ. Христіан-

скій разумъ говоритъ государю, что соціальное счастье должно подчиняться высшему благу — вѣчному счастью; онъ не можетъ быть вѣренъ этому принципу, какъ человѣкъ, и не вѣренъ, какъ государь; какъ человѣкъ обнаруживать добродѣтели и, какъ государь, игнорировать Божескіе законы. Недостаточно личной справедливости для государя, онъ призывается и управлять по справедливости, и сообразоваться съ предписаніями Церкви во всемъ, что имѣетъ отношеніе къ ея цѣли, и къ Божественному ея установленію, ради земного и духовнаго блага его подданныхъ.

Папа Геласій писалъ императору Анастасію: „Quapropter sub conspectu Dei pure ae sincere pietatem tuam deprecor exhortor, ut petitionem meam, non indignanter accipias. Rogo, inquam, ut me in hac vita potius audias deprecantem, quam (quod absit) in divino judicio sentias accusantem... Optasti semper fieri particeps promissionis aeternae. Quopropter noli, precor, irasci nihi, si te tantum diligo ut regnum quod temporaliter **assecutus es, velim te habere perpetuum et qui imperas saeculo possis regnare cum Christo... Non sint gravia, quaeso te, quae pro tuae salutis aeternitate dicuntur**“ [53]).

Онъ не можетъ повелѣвать противное божескому закону, ибо это означало бы, говоритъ Златоустъ (на Мѳ. 22, 21), отдавать демону принадлежащее Богу; и, такъ какъ его подданные должны предпочитать Божественныя предписанія волѣ свѣтской власти, то на его обязанности лежитъ отмѣнить государственный законъ, когда онъ противорѣчитъ ученію Церкви. Государь не можетъ, ссылаясь на свое качество государя, освобождать себя отъ отвѣтственности въ отношеніи къ суду Церкви, которая сохраняетъ всегда права увѣщать и порицать свѣтскихъ властителей за попраніе нравственнаго и церковнаго закона. Безъ этого права Церковь не могла бы выполнять своей просвѣтительной миссіи; ея вліяніе было бы аннулировано, и принципъ безграничной власти государя былъ бы разрушителенъ для той цѣли, которую установилъ Богъ для Своей Церкви—вести людей къ спасенію.

О невозможности католическаго клерикализма при православномъ пониманіи симфоніи.

Теорія симфоніи принята, какъ руководящая система, одинаково не только въ православномъ міросозерцаніи, но и въ католическомъ, однако тамъ она пріобрѣтаетъ совершенно другой смыслъ

---

[53]) „Вслѣдствіе этого предъ очами Божіими искренно умоляю и увѣщеваю твое благочестіе не принимать съ негодованіемъ мою мольбу. Прошу тебя предпочитать видѣть меня обращающимся къ тебѣ въ этой жизни съ мольбой, чѣмъ обвиняющимъ на Божественномъ судѣ... Ты всегда хотѣлъ быть участникомъ Божественнаго обѣтованія. Потому, умоляю, не гнѣвайся на меня, если я по любви къ тебѣ хочу, чтобы ты имѣлъ вѣчнымъ то царство, которое получилъ на землѣ и, преодолѣвая вѣкъ сей, могъ царствовать со Христомъ... Не тяжело, вѣдь то, что говорится ради вѣчнаго твоего спасенія“.

и въ теоріи, вслѣдствіе другого ученія о власти духовной, и на практикѣ вслѣдствіе возведенія одной Помѣстной Римской Церкви на степень Вселенской, а ея видимаго предстоятеля на степень единственнаго депозитарія и источника благодати Святаго Духа. Опасность католическаго клерикализма устраняется для православнаго уже тѣмъ, что государь православнаго государства имѣетъ передъ собой Церковь не въ видѣ неограниченнаго и единоличнаго властелина Церкви—Папы, а лишь высшаго предстоятеля своей Помѣстной Церкви, ограниченнаго не только Соборомъ Іерарховъ своей Помѣстной Церкви и другими Помѣстными Церквами, но и основными канонами Церкви, не подлежащими измѣненію безъ Вселенскаго Собора. Самое понятіе развитія догматическаго и каноническаго, какъ оно допускается въ Западной Церкви, совершенно чуждо Православной Церкви, идея которой—соблюденіе установленныхъ догматовъ и духа древнѣйшихъ каноновъ; а черезъ это устраняется и возможность наростанія въ нѣдрахъ Церкви учрежденій, представлящихъ угрозу для свѣтскаго суверенитета государства.

Объ этомъ противопоставленіи Православнаго и Католическаго ученія въ отношеніи догматовъ говоритъ Бѣляевъ въ книгѣ „О католицизмѣ", стр. 22—65: „Идея догматическаго развитія, присущая издавна католицизму, проявлялась тамъ издавна, но ясно формулирована впервые кардиналомъ Ньюманомъ. Согласно этой теоріи, Церковь имѣетъ власть не только расширять свои вѣроопредѣленія посредствомъ отрицанія, но развивать самую вѣру посредствомъ придачи новыхъ положительныхъ истинъ, познаніе коихъ выростаетъ съ теченіемъ времени изъ источниковъ, заключающихся въ Св. Писаніи. Такъ и теорія папскаго верховенства могла быть нѣкогда въ видѣ дремлющаго сѣмени или неопредѣленнаго сознанія мѣстной Римской Церкви, а впослѣдствіи вылиться въ догматъ. Напротивъ Православная Церковь исходитъ изъ того, что христіанство возвѣстило истину абсолютную, навѣки неизмѣнную и не подлежащую ни поправкамъ, ни усовершенствованіямъ, что христіанское ученіе во всѣ вѣка тожественно въ своемъ содержаніи, что Церкви даровано обѣтованіе, что Духъ Святый вспомянетъ преподанное Господомъ, но не дано обѣтованія новыхъ откровеній. Принципъ Преданія, котораго держится Православная Церковь, исключаетъ принципъ догматическаго прогресса. Принципъ Преданія охраняетъ сокровищницу вѣры отъ посягательствъ на ея истины и считаетъ, что вся совокупность церковныхъ догматовъ относится ко времени основанія Церкви, что задача Церкви передавать то ученіе, которое завѣщано Спасителемъ черезъ Св. Апостоловъ; прогрессъ съ этой точки зрѣнія не въ развитии догматовъ, а въ степеняхъ усвоенія человѣкомъ богооткровенной истины. Этотъ прогрессъ вовсе не предполагаетъ проресса въ объективномъ содержаніи догматовъ. Между тѣмъ по теоріи развитія прогрессъ со-

стоитъ въ матеріальномъ приращеніи откровенныхъ истинъ. Принципъ же Преданія считаетъ, что Церкви не дано творить истину и изобрѣтать догматы, а лишь хранить ее въ неприкосновенности, что и дѣлали Вселенскіе Соборы, имѣвшіе дѣло съ истиной готовой, такъ что вѣроопредѣленіе ихъ имѣетъ не прогрессивный, а охранительный характеръ. Разъясненіе догмата на Вселенскомъ Соборѣ не прибавляло ничего къ полнотѣ церковнаго ученія, а касалось лишь выраженія той или другой истины во времени, такъ что **словесное выраженіе** истины только пріобрѣло большую точность и полноту. Формулы Соборовъ лишь ставили еретикамъ преграды въ искаженіи истины. Богооткровенная же истина сама считалась обязательной не только послѣ, но и до вѣроопредѣленія на Соборѣ". Все это мы упомянули для того, чтобы указать, что въ Православной Церкви невозможно появленіе ученій новыхъ, которыя бы поколебали основы государственной власти, и потому невозможно и то положеніе, которое случилось въ католическомъ политическомъ мірѣ передъ Ватиканскимъ Соборомъ 1870 г., когда произошелъ переполохъ среди католическихъ правительствъ, боявшихся, что новое вѣроопредѣленіе посягнетъ на самостоятельность ихъ государствъ. О переговорахъ и опасеніяхъ этого времени повѣдалъ въ своемъ сочиненіи „L'église et l'etat dans le Concile de Vatican" французскій канонистъ Emile Olivier. Очень ясно опредѣляетъ различіе между Православіемъ и Католичествомъ въ отношеніи развитія догматовъ Овербекъ (Ib. 128—130): „Въ Православной Церкви нѣтъ выростанія ученія въ догматъ. Если по требованію времени нѣкоторые догматы, хотя и существовавшіе прежде, были болѣе выдвинуты на видъ, то мы не можемъ усмотрѣть въ этомъ черты развитія, такъ какъ **все содержаніе** догматовъ при этомъ не измѣнилось. На западѣ **развиваютъ и расширяютъ** догматы: на востокѣ только констатируютъ догматы и постепенно **съ теченіемъ времени и по мѣрѣ возникновенія сектъ болѣе ясными выраженіями устраняютъ новыя сомнѣнія**".

Теорія симфоніи, признавая духовное превосходство Церкви надъ государствомъ, указываетъ государству цѣль, служа которой совершенно добровольно, государство находитъ свой смыслъ и назначеніе. То воздѣйствіе и руководство, которое она отводитъ Церкви, является руководствомъ чисто нравственнаго характера. Отстаивая свою самостоятельность, Церковь вовсе не вынуждаетъ у государства подчиненія своимъ указаніямъ. Такъ и понималась симфонія Церковью на востокѣ и даже на западѣ вплоть до раздѣленія Церквей. Мы приводили многочисленныя цитаты изъ сочиненій и писемъ Римскихъ Папъ бывшихъ до того времени.

Измѣненіе смысла теоріи симфоніи властей въ католическомъ мірѣ (XI в.).

Но потомъ наступило время, когда въ теорію симфоніи сталъ на западѣ влагаться другой смыслъ, и даже создалась теорія, которая, подобно цезарепапизму на востокѣ, приводила въ сущности къ уничтоженію симфоніи. Послѣдняя имѣетъ своей предпосылкой признаніе двухъ юридически равноправныхъ союзовъ: Церкви и государства, и когда одинъ изъ этихъ союзовъ поглощаетъ другой, то нѣтъ и мѣста для согласованія дѣятельности этихъ союзовъ. Въ цезарепапизмѣ императорская власть становится источникомъ церковнаго законодательства и управленія и высшимъ судьей въ дѣлахъ вѣры или по крайней мѣрѣ каноновъ.

Католическое пониманіе теоріи симфоніи.

Въ западномъ папоцезаризмѣ исчезаетъ независимость государства. Такъ на западѣ появились теоріи XI, XII, XIII вѣка, которыя утверждали plenitudo potestatis Римскаго Папы, какъ средоточія всякой власти и всѣхъ полномочій. Эта теорія создавалась не сразу и не осталась въ католичествѣ единственной доктриной; подлѣ нея создавались теоріи другія, такъ что на ряду съ теоріями Папы Григорія VII, Иннокентія III, Бонифація VIII появлялись теоріи симфоніи, въ которыхъ папству не отводится всепоглощающей власти, но въ другихъ формахъ признается, на ряду съ духовнымъ превосходствомъ, и юридическое преобладаніе. Это превосходство принимало разные виды, выступая въ видѣ то прямой, то косвенной, то руководящей власти Папы. Въ отличіе отъ православнаго пониманія симфоніи, католическія теоріи не ограничиваются предъявленіемъ нравственнаго требованія государству, а ставятъ надъ государствомъ Церковь съ правами матеріально принудительнаго воздѣйствія, т. е. уподобляютъ Церковь государству: это различіе огромное, ибо аннулируетъ всю заслугу государства, выражаемую въ его добровольномъ усвоеніи высокихъ задачъ и цѣлей Церкви; при католической системѣ сама Церковь воспринимаетъ въ себя матеріальныя основы и земныя цѣли государства. Эти католическія теоріи появились на западѣ въ ихъ практическомъ примѣненіи не раньше XI вѣка.

Католическая теорія прямой власти Папы.

Яркую противоположность цезарепапизму даетъ католическая теорія прямой власти Церкви, поглощая не Церковь въ государствѣ, какъ цезарепапизмъ, а государство въ Церкви. Если тамъ государственная власть присваиваетъ церковныя функціи, то въ папскомъ цезаризмѣ Церковь присваиваетъ себѣ государственныя функціи, изъ права вязать и рѣшить выводитъ право низлагать королей, право освобождать подданныхъ отъ присяги королю, право распоряжаться территоріями со ссылками на легендарное дареніе Св. Константина Великаго. Расцвѣтомъ этой теоріи было время крестовыхъ походовъ,

когда папство превратило царство Божіе въ гигантскую феодальную монархію съ предѣлами тамъ, гдѣ кончается католичество, и наконецъ заявило претензіи на dominium mundi —на главенство надъ всей землей. Эта теорія подрывала ученіе о непосредственномъ происхожденіи свѣтской власти отъ Бога, поставивъ на мѣсто него ученіе о происхожденіи ея mediante ecclesia и нарушила принципъ равноправности власти свѣтской и духовной. Свѣтская власть выставлена, какъ изображеніе челивѣческой гордыни, а короли потомками бандитовъ, захватившихъ власть надъ равными себѣ по наущенію дьявола. Борьба съ этимъ свѣтскимъ господствомъ Церкви начинается съ XIV вѣка. Въ этой папской теоріи государство совершенно растворяется въ Церкви, и въ ней рѣчь можетъ идти даже не о свѣтской власти, какъ о чемъ-то самостоятельномъ, а о свѣтской функціи, которою обладаетъ Церковь и поручаетъ ее другимъ. Папа, какъ намѣстникъ Апостола Петра, получившій яко бы отъ Іисуса Христа полноту всякой власти, осуществляетъ и высшій свѣтскій авторитетъ, хотя и не непосредственно. Обо всѣхъ этихъ правахъ высказался рядъ католическихъ писателей.

Alvarus Pelagus. Папа Григорій VII. Иннокентій III.

Alvarus Pelagius училъ: „Ecclesia Romana cuius est regna transferre et reges de sua sede deponere“ 54). Объ объемѣ власти Папы Григорій VII писалъ: „Quod si sancta sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens disjudicat, cur non et saecularia?“ 55) И въ другомъ мѣстѣ: 56) „Cui ergo aperiendi claudendique coeli data potestas est, de terre judicare non licet?“ Или онъ же: 57) „Si ergo spirituales viri cum oportet judicantur, cur non saeculares amplius de suis pravis actibus constringunt? Sed forte putant quod regia dignitas episcopalem praecellat? Illam quidem suberbia humana reperit, hanc divina pietas instituit, illa vanam gloriam incessanter captat, haec ad caelestam vitam semper aspirat“. Папа Иннокентій III писалъ: „Petro non solum universalem ec lesiam sed totum reliquit saeculum gubernandum 58). Самая власть выводится отъ

54) „Римская Церковь можетъ переносить царства и низлагать государей съ ихъ престола“.

55) „И если святой Апостольскій престолъ рѣшаетъ духовныя дѣла по власти, данной ему свыше, то почему же онъ не можетъ рѣшать мірскихъ дѣлъ“?

56) „Неужели не позволено рѣшать въ земныхъ дѣлахъ тому, кто получилъ власть связывать и разрѣшать?“

57) „Если судятся когда надо духовные мужи, то почему не удерживать скорѣе и свѣтскихъ отъ ихъ неправильныхъ дѣйствій? Можетъ быть, думаютъ, что царское достоинство выше епископскаго? Но царское изобрѣтено человѣческой гордостью, а епископское установлено тожественной любовью. Первое гонится безпрестанно за пустой славой, а второе всегда стремится къ вѣчной жизни“.

58) „Петру дана власть не только для управленія Вселенской Церковью, но и всѣмъ міромъ“.

Церкви, и **Honorius Augusti-dondus** пишетъ въ „Summa gloria“: „Quia sacerdotium jure regnum constituit, jure regnum sacerdotio subjacebit“ [59]); а **Hugo de St. Victor** пишетъ въ „De Sacramentis“: „Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit et judicare habet si bona non fuerit“ [60]); а **Thomas Cantuarensis**: „**Certum est regem potestatem suam accipere ab Ecclesia**“ [61]).

Honorius Augusti-dondus, Hugo de St Victor, Thomas Cantuarensis.

Emilio Crosa.

И **Emilio Crosa**, изъ книги котораго „La sovranita popolare“ мы заимствуемъ эти выдержки, пишетъ, что практическое осуществленіе власти отдѣлялось отъ власти, взятой отвлеченно; послѣдняя цѣликомъ считалась принадлежностью Церкви, и государство, чтобы найти свое оправданіе, должно было ради своего грѣшнаго происхожденія отказаться отъ своего самостоятельнаго назначенія и быть въ полномъ подчиненіи у Церкви. Онъ пишетъ: [62])

„La potestas s'incorpora nella complessa autorita della Chiesa che ha la somma di tutti i poteri, la direzione suprema della societá e si considerà come attributo divino che alla Chiesa compete come ente supremo sulla terra, che procede direttamente da Dio e non ha rapporto né regione alcuna nella natura umana. Mentre il dominium ha origine terrena, il dominium quale esisteva prima della Chiesa teneva il fondamento suo nella natura umana da cui ritraeva il carattere peccaminoso e la debolezza e l'inferiorita sua. Perché il dominio potesse apparire compatibile colla societá cristiana doveva seguire la Chiesa nei suoi dettami e nelle sue leggi: doveva esserne approvato“. Аристотелевское государство, опредѣленное имъ, какъ universitas superiorem non recognoscens [63]), исчезло въ теоріи этой не только въ томъ смыслѣ, что ему бы былъ данъ руководящій принципъ Церкви, но въ

---

[59]) „Такъ какъ священство по праву установило царство, то по праву царство должно подчиняться священству“.

[60]) „Ибо духовная власть должна устанавливать бытіе земной власти и должна судить ее, если она окажется нехорошей“.

[61]) „Вѣрно, что государь получаетъ свою власть отъ Церкви“.

[62]) Власть (potestas) заключается въ полномъ авторитетѣ Церкви, которая имѣетъ совокупность всѣхъ полномочій, высшее руководство обществомъ, и разсматривается, какъ божественный аттрибутъ, который принадлежитъ Церкви, какъ высшему союзу на землѣ, и исходитъ непосредственно отъ Бога, не имѣя отношенія и основанія въ человѣческой природѣ. Въ то время, какъ власть (dominium) имѣетъ земное происхожденіе, власть, существовавшая до Церкви, имѣла свою основу въ человѣческой природѣ, отъ которой она заимствовала грѣшныя свойства, слабость и свою низшость. Для того, чтобы власть dominium могла оказаться совмѣстимой съ христіанскимъ обществомъ, она должна слѣдовать Церкви въ ея приказахъ и законахъ, должна получить отъ нея одобреніе“

[63]) Союзъ, не знающій надъ собой высшаго.

томъ, что государство получало прямыя распоряженія отъ главы Церкви. Однако эта теорія въ такой крайней ея формѣ отвергалась большинствомъ католическихъ же писателей, указывавшихъ, что съ викаріемъ Бога на землѣ связывается власть въ религіозныхъ дѣлахъ, а не неограниченное свѣтское господство, что съ введеніемъ христіанства короли не потеряли своей власти, ибо Христосъ, давая небесное царство, не отнимаетъ земныхъ; папа имѣетъ ключи Царства Небеснаго, но не земного. Теоріи прямой власти папы, по которой папа властвовалъ черезъ подчиненныхъ ему королей, была противопоставлена теорія косвенной власти папы въ свѣтскихъ дѣлахъ.

Критика теоріи прямой власти папы. Кардиналъ Торрекремата. Кардиналъ Беллярминъ.

Она представлена наиболѣе полно **кардиналомъ XVII вѣка Беллярминомъ** (Эта теорія была извѣстна и раньше; ея держался въ XV вѣкѣ кардиналъ Торрекремата и въ XVI вѣкѣ Францеско Витторіо, а еще раньше Бонавентура и др.) Въ этой теоріи суженъ объемъ папской власти, **она въ принципѣ не призвана управлять свѣтскими дѣлами, которыя подлежатъ власти свѣтской; папа въ нихъ не вмѣшивается, но Церковь призывается исправлять, руководить и даже наказывать свѣтскую власть, но только тогда, когда свѣтская власть уклоняется, по ея мнѣнію, отъ цѣлей, намѣченныхъ Божественнымъ правомъ.** Но и тогда папа не можетъ низлагать короля, но лишь объявлять о прекращеніи обязанности ему повиноваться, если есть опасность разрушенія вѣры или религіозной жизни, или дѣло идетъ о сохраненіи Церкви. Также, что касается законовъ, то папа можетъ отмѣнить законъ, когда это необходимо для спасенія душъ. Папа можетъ выступить и судьей въ свѣтскихъ дѣлахъ, **но если это необходимо для спасенія душъ.** Въ этой систимѣ косвенная власть Церкви надъ властью свѣтской вообще и въ частности право объявлять о прекращеніи обязанности подданныхъ повиноваться, **не есть власть свѣтская, а духовная:** вѣдь, предметомъ ея является власть свѣтская только постольку, поскольку та задѣваетъ религію. Писатели, державшіеся этой теоріи, употребляли не точную терминологію, представляя слѣдствіе акта, какъ самый актъ; они говорили о правѣ низложенія короля, тогда какъ самое низложеніе было косвеннымъ актомъ—**слѣдствіемъ объявленія о лишеніи короля власти.** По существу это было признаніемъ за папой права опредѣлять моментъ, когда народъ въ правѣ начинать революцію. Въ этой теоріи сильно смягчена въ теоретическомъ отношеніи теорія прямой власти папы въ свѣтскихъ дѣлахъ: ибо не только отвергнута эта прямая власть, но и косвенной поставлены извѣстныя принципіальныя ограниченія. По времени она явилась позже. Во время

борьбы Филиппа Красиваго съ папой Бонифаціемъ VIII, французскіе ученые оспаривали только прямую власть папы, **а теорія косвенной власти въ XV и XVI вѣкахъ еще не оспаривалась; но въ XVII вѣкѣ Сорбонна высказалась** противъ теоріи косвенной власти въ приговорѣ противъ сочиненій іезуита Санторелли въ 1626 г.; наконецъ, одно изъ первыхъ положеній знаменитой деклараціи вольностей Галликанской Церкви, поданной **Людовику XIV** французскимъ духовенствомъ, вовсе отвергало косвенную власть папы, но это Боссюэтовское ученіе не нашло опоры и въ теченіе XIX вѣка вовсе замерло. Оно выражено въ деклараціи французскаго Епископата отъ 1682 года. „Апостолу Петру и его преемникамъ и намѣстникамъ Христовымъ, дарована отъ Бога власть надъ дѣлами, принадлежащими къ духовному и вѣчному блаженству, а не надъ мірскими, свѣтскими и временными дѣлами, поелику Господь сказалъ: Воздайте Кесарево Кесарю и Божіе Богу (Мѳ. 22, 22). Такимъ образомъ, короли и князья по Божественному распоряженію не подчинены никакой церковной власти; ихъ нельзя отрѣшить отъ должности ни непосредственно, ни посредственно, и подданные никогда не могутъ быть освобождены духовной властью отъ законной присяги въ вѣрности своимъ законнымъ государямъ. Такое ученіе необходимо для общественнаго спокойствія, полезно для Церкви и государства и согласно съ ученіемъ Слова Божія и мнѣніями Святыхъ Отцовъ Церкви“. Такъ гласитъ пунктъ I деклараціи французскихъ Епископовъ 1682 г., а второй ранѣе утвержденъ теоріей Констанцскаго Собора въ такой редакціи: „La plénitude de puissance que le Saint Siége Apostolique et les successeurs de Saint Pierre, vicaires de Jésus Crist, ont sur les choses spirituelles, est telle que néanmoins **les décrets du Saint concile oecumenique de Constance**, contenus dans les sessions 4 et 5, approuvés par le Saint Siège apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Eglise et des pontifs romains et observés dans tous les temps par l'Eglise Gallicane **demeurent dans leur force et vertu.** L'eglise de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ses décrets ou qui les affaiblissent, en disant que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont pas approuvés, ou qu'ils ne regardent que le temps du schisme“ [64]) **А декреты Констанцскаго Собора ставили Соборъ выше Папы.** 4-й пунктъ деклараціи прямо это заявляетъ: “Quoique le pape

[64]) „Полнота власти, которую имѣютъ въ духовныхъ дѣлахъ Святой Апостольскій Престолъ и преемники Св. Петра такова, что несмотря на это декреты Святаго Вселенскаго Констанцскаго Собора, установленные въ 4-й и 5-й его сессіяхъ, одобренные Св. Апостольскимъ Престоломъ и утвержденные практикой всей Церкви и римскимъ первосвященникомъ и соблюдавшіеся всегда Галликанской Церковью, остаются въ своей силѣ и значеніи. Французская Церковь не одобряетъ мнѣнія тѣхъ, кто нарушаетъ его декреты или ослабляетъ ихъ

ait la principale part dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les Eglises et chaque Eglise en particulier, Son jugement n'est pas irréformable á moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne“ [65]). 3-ій пунктъ охраняетъ національные церковные обычаи и устройство Галликанской Церкви, напоминая объ обязательности каноновъ для самого Папы. „Qu'ainsi **l'usage de la puissanse apostolique doit être suivant les canons faits par l'esprit de Dieu, et consacrés** par le respect général; les règles, les moeurs et les constitutions reçus dans le royaume et dans l'Eglise gallicane doivent avoir leur force et vertu, et les usages de nos pères demeurer inébranlables, il est même de la grandeur du Saint Siège apostolique que les lois et coutumes, établies du consentement de cesiège respectable et des Eglises subsistent invariablement“ [66]). Но галликанское воззрѣніе не утвердилось въ католической Церкви. И со времени іюльской революціи 1830 г. оно не находитъ сторонниковъ и среди французскаго Епископата, а Ватиканскій догматъ утвердилъ окончательно авторитетъ Папы не отъ Церкви, а **Sese** (Phil. III. 209).

Тѣмъ не менѣе теорія косвенной власти папы въ свѣтскихъ дѣлахъ канонизирована въ Силлабусѣ папы Пія IX въ въ § 24, который перечисляетъ среди осужденныхъ положеній слѣдующее: „L'Eglise n'a pas le droit d'employer force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect“. (Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam) [67]). Этотъ параграфъ находится въ Отдѣлѣ Силлабуса „Errores de Ecclesia ejusque juribus“, гдѣ въ другомъ § (23) осуждается мнѣніе, будто права государей были узурпированы папой; именно § этотъ говоритъ, что осуждается мнѣніе: „Romani Pontifices et concilia oecumenica a limitibus suae potestatis recesserunt, jura principum usurparunt atque etiam in rebus fidei et morum difiniendis errarunt“ [68]). § 27 осуждаетъ другое мнѣніе:

утвержденіемъ, будто авторитетъ не установленъ надлежаще, что они будто не утверждены или что относятся только ко времени схизмы“.

[65]) „Хотя Папа имѣетъ главное участіе въ дѣлахъ вѣры и хотя его декреты касаются всѣхъ Церквей и каждый Помѣстной Церкви въ частности, Его рѣшеніе безапелляціонно только, если получило согласіе всей Церкви“.

[66]) **„Употребленіе апостольской власти должно слѣдовать канонамъ, созданнымъ Духомъ Божіимъ** и освященнымъ общимъ уваженіемъ; правила, нравы и установленія, принятые въ Королевствѣ и въ Галликанской Церкви, должны имѣть свою силу и значеніе, и обычаи нашихъ отцовъ должны сохраняться непоколебимо; величіе Св. Престола требуетъ, чтобы законы и обычаи, установленные съ согласія этого почитаемаго Престола и Церквей, неизмѣнно существовали“.

[67]) „Церковь не имѣетъ права употреблять силы. Она не имѣетъ никакой свѣтской власти, ни прямой ни косвенной“.

[68]) „Римскіе Первосвященники и Вселенскіе Соборы преступили границы своей власти, узурпировали права государей и ошибались даже въ опредѣленіи вѣры и нравовъ“.

„Sacri Ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac domino sunt omnino excludendi“ [69]. Что же касается государственной свѣтской власти, принадлежащей непосредственно папѣ въ его государствѣ, то папа Пій IX за покушеніе на нее анаѳематствовалъ Энцикликой 19 янв. 1860 г., считая, что это покушеніе равносильно покушенію на духовное верховенство. Онъ говоритъ о свѣтской власти (Debidur, Histoire des rapports de l'Eglise et de l'Etat p. 577 Rem.): [70] „Le pouvoir temporel a été accordé au pontife Romain, par un conseil particulier de la divine Providence; ce pouvoir est necessaire afin que ce même pontife, indépendant de tout prince et de toute puissance civile, puisse exercer le pouvoir souverain qu'il a d'enseigner et de gouverner le troupeau du Seigneur, exercer l'autorité qu'il a reçu par l'institution divine du Christ lui même avec une entiere liberté dans toute l'Eglise et procurer le plus grand bienet l'utilité de cette même Eglise et des fidèles qui la composent“, и въ Консисторіи 29-III 1862 г. онъ заявилъ о необходимости свѣтской власти, которая pour n'etre pas absolument un dogme n'en était pas moins certaine et que la papauté n'y renoncerait jamais“ [71]).

А въ § 75 и 76 Силлабуса осуждается оспариваніе совмѣстимости свѣтской власти папы въ папской области съ его духовной властью и мнѣніе о томъ, что отмѣна свѣтскаго суверенитета Святого Престола послужила свободѣ и счастью Церкви. Примѣчаніе же къ 76 п. опредѣленно говоритъ: „Praeter hos errores explicite notatos alii complures implicite reprobantur, proposita et asserta doctrina, quam catholici omnes firmissime retinere debent, de civili Romani Pontificis principatu“ [72]).

Критика теорій косвенной власти папы. Теорія власти руководящей. Жерсонъ, Фенелонъ.

На католическомъ фонѣ появились еще другія теоріи, стремившіяся еще смягчить теорію косвенной власти, ибо и противъ этой теоріи были возраженія, указывавшія, что она только маска для первой, ибо въ любомъ почти свѣтскомъ вопро-

[69]) „Слуги Церкви и Римскій Первосвященникъ должны быть исключены отъ всякой заботы и господства въ свѣтскихъ дѣлахъ“.

[70]) „Свѣтская власть дана Римскому Первосвященнику особымъ изволеніемъ Божественнаго Провидѣнія; эта власть необходима для того, чтобы этотъ самый Первосвященникъ, независимый отъ какого-либо государя и какой-либо свѣтской власти, могъ осуществлять данную ему суверенную власть учить и управлять Христовымъ стадомъ, осуществлять суверенитетъ, полученный въ силу Божественнаго установленія Самаго Христа, съ полной свободой во всей Церкви и доставлять наибольшее благо и полезность для этой самой Церкви и вѣрующихъ, ее составляющихъ“.

[71]) „Хотя и не есть въ абсолютномъ смыслѣ догма, тѣмъ не менѣе является достовѣрностью, и папство отъ нея никогда не откажется“.

[72]) „Кромѣ этихъ ошибокъ, явно перечисленныхъ, отвергаются

сѣ можно открыть связь съ духовной цѣлью, что она также нарушаетъ спокойствіе королей и народовъ; указывалось, что свѣтская власть изначала была законной, какъ учрежденіе Божественное, и признана Христомъ въ Его Словахъ: „Воздайте Кесарево Кесарю". Появились въ XVII вѣкѣ теоріи Жерсона и Фенелона, которыя Гергенроттеръ въ своей книгѣ „La Chiesa Cattolica e le stato Cristiano" (III томъ) называетъ системой власти руководящей—il sistemo del potere direttivo. Отличіе этой доктрины отъ доктрины косвенной власти менѣе уловимо, чѣмъ различіе между доктриной косвенной и прямой властью. По этой теоріи Церковь не имѣетъ права принужденія по отношенію къ свѣтской власти, а только право руководства, т. е. право и обязанность просвѣщать посредствомъ доктринальныхъ рѣшеній, увѣщаній, совѣтовъ государямъ и народамъ, дѣлать обращенія къ ихъ совѣсти, напоминать объ ихъ обязанностяхъ къ Богу, учить ихъ о религіозныхъ законахъ и ихъ границахъ, въ случаѣ коллизіи обязанностей, высказывать свое сужденіе. Она должна высказывать сужденіе о государственныхъ законахъ, предлагать въ нихъ исправленіе, если въ нихъ есть опасность для спасенія душъ, и защищать Божественный законъ, въ случаѣ неповиновенія, отъ послѣдствій этого непослушанія. **Жерсонъ** при этомъ говоритъ, что церковная власть должна держаться въ своихъ границахъ, чтобы независимость свѣтской власти не страдала, и выступать только тогда, когда послѣдняя злоупотребляетъ властью для нападенія на вѣру и Церковь. **Верховенство церковной власти Жерсонъ признаетъ только при злоупотребленіяхъ свѣтской власти. Фенелонъ** еще болѣе подчеркиваетъ, что **руководительство состоитъ въ доктринѣ и обученіи.** Но остается вопросъ, какъ далеко должно идти руководство и каковы его границы? **Пастырскій долгъ Церкви всегда одинаковъ, но осуществленіе руководящей власти по этой теоріи подчиняется господствующимъ юридическимъ и соціальнымъ условіямъ и становится въ зависимость отъ существующаго публичнаго права;** въ этомъ и состоитъ отличіе отъ теоріи косвенной власти, и оно особенно выступаетъ въ вопросѣ о правѣ низложенія королей. **Защитники теоріи руководящей власти допускаютъ его только тогда, когда это признаетъ публичное право страны** (Какъ это было въ средніе вѣка во многихъ государствахъ). Въ этомъ случаѣ, слѣдовательно, обѣ теоріи признаютъ, что папа можетъ объявить о прекращеніи власти управлять, при чемъ папа дѣлаетъ это въ силу права церковнаго, какъ высшій руководитель совѣсти; однако, если публичное право страны этого права папѣ не даетъ, то теорія власти косвенной допускаетъ **право объ-**

---

implicite и многія другія. Всѣ католики должны самымъ твердымъ образомъ держаться предложеннаго и утвержденнаго ученія о свѣтской власти Римскаго Первосвященника".

явленія о прекращеніи власти управленія его въ силу права естественнаго, тогда какъ по теоріи власти руководящей папа права этого не имѣетъ. Разумѣется, теорія власти руководящей признаетъ за Папой право объявлять гражданскій законъ опаснымъ для спасенія душъ и объявлять его лишеннымъ силы обязывать совѣсть подобно тому, какъ Апостолы запрещали вѣрнымъ участвовать въ культѣ идоловъ и повиноваться предписаніямъ, которыя не могли бы соблюдаться безъ измѣны Богу.

Кардиналъ Антонелли. **Кардиналъ Antonelli** 19 марта 1870 года писалъ нунцію Chigi: „Церковь получила отъ Бога высшую миссію руководить людьми отдѣльными и соединенными въ общества, ради цѣли сверхъестественной; она имѣетъ для этого власть и обязанность судить о нравственности и справедливости всѣхъ дѣйствій, внутреннихъ и внѣшнихъ, въ ихъ отношеніяхъ съ естественными и Божескими законами. Теперь, т. к. всякое дѣйствіе, будетъ-ли оно приказано высшей властью или исходить отъ свободы индивида, не можетъ быть лишено характера нравственности и справедливости, то изъ этого слѣдуетъ, что судъ Церкви, хотя бы и прямо относился къ нравственности дѣйствія, **косвенно расширяется на всѣ дѣла, съ которыми связывается эта нравственность.** Но это не значитъ вмѣшиваться прямо въ политическія дѣла, которыя по Божественной заповѣди и по ученію Церкви подлежатъ вѣдѣнію гражданской власти безъ какой-либо зависимости отъ какого-либо иного авторитета“.

Приведя различныя доктрины, вышедшія изъ нѣдръ Католической Церкви, мы видимъ, что тамъ нѣтъ однообразнаго разрѣшенія вопроса о степени воздѣйствія Церкви на свѣтскую власть, что на ряду съ ученіемъ Alvaro Pelagio о правѣ Папы въ свѣтскихъ дѣлахъ, Григорія VII, Иннокентія III и Беллярмина есть ученіе Фенелона о только руководящей власти Церкви и наконецъ ученіе Боссюэта, отрицающее всякую косвенную власть Церкви въ свѣтскихъ дѣлахъ, ученіе приближающееся въ этомъ отношеніи къ православному. А Данте въ „De Monarchia“ подчинялъ Папу императору въ свѣтскихъ дѣлахъ, а косвенную его власть въ свѣтской сферѣ считалъ за причину современныхъ ему пертурбацій въ политическомъ мірѣ; онъ относился къ ней отрицательно, хотя и видѣлъ въ ней не гордость человѣческую, а чрезмѣрное усердіе Папы (Zelo clavium), противъ авторитета Папы въ церковныхъ дѣлахъ Данте не возставалъ. О томъ, что и сейчасъ при косвенной власти Папы не невозможно представить себѣ вмѣшательство Папы въ свѣтскія дѣла, говоритъ Janet (Philosophie de la révolution française p. 163): „Le pape donne des ordres à tous les fidèles et quoique ces ordres ne soient d'ordinaire que relatifs aux choses spirituelles, qui ne regardent pas l'Etat, il peut en don-

ner aussi de temporels, comme au moyen âge, la publication des croisades, le déposition des rois etc. Aujourd, hui sans doute de tels actes ne sont plus á craindre, mais il peut toujours s'en produire d'analogues; par exemple, qui doute que le pape ne puisse, le cas échéant, faire injonction à tous les fidèles de prendre les armes, **ou même de prendre les armes à leur gouvernement** pour lui faire restituer son pouvoir temporel? En supposant qu'il y réussit, voilà donc le pays entrainé dans une guerre sur l'ordre d'un souverain étranger. Un tel pouvoir est il conciliable avec l'indépendance du pays?" [73])

Если мы хотимъ считаться съ современнымъ оффиціальнымъ ученіемъ католичества, то должны считаться съ постановленіемъ § 24 Силлабуса, провозгласившимъ косвенную власть ученіемъ Церкви.

Овербекъ о происхожденіи теоріи государственнаго главенства. Историческое значеніе искаженія теоріи симфоніи властей на западѣ огромно; оно привело къ обратному неоязыческому возстановленію государственнаго всемогущества. „Великая пропасть, пишетъ **Овербекъ,** между папствомъ и государствомъ, и непримиримая вражда между государствомъ и Церковью могутъ-ли быть въ планѣ Божественнаго домостроительства? Если бы Римская Церковь оставалась въ предѣлахъ Апостольскаго преданія, если бы она сохранила собственное свое каноническое правило о невмѣшательствѣ клира въ свѣтскія дѣла, то и не было бы папскаго главенства съ его хвостомъ пагубныхъ ученій и узурпацій, востокъ не отдѣлялся бы отъ запада, не было бы реформаціи съ ея невѣріемъ, и Церковь и государство не были бы безнадежно отдѣлены другъ отъ друга. Кто сдѣлалъ государство антихристіанскимъ? Папа. Онъ присвоилъ себѣ одно за другимъ права государства. Это охлаждало довѣріе государства къ Церкви. Государство должно было бдительно смотрѣть за поведеніемъ главы Церкви. Это недовѣріе подорвало церковную дѣятельность. То, что вызвало реформацію наружу, уже давно было въ полномъ цвѣту. Государство стало вторгаться въ область церковную. Папа показалъ ему примѣръ. **Государственное главенство есть естественное послѣдствіе главенства папскаго, есть обратный ударъ и воз-**

---

[73]) „Папа даетъ приказы всѣмъ вѣрующимъ, и, хотя эти приказы обыкновенно относятся только къ духовнымъ дѣламъ, которыя не касаются государства, онъ можетъ дать приказы и въ свѣтскихъ дѣлахъ, подобно тому, какъ въ средніе вѣка объявлялъ крестовые походы, низложеніе королей и т. п. Теперь, безъ сомнѣнія, такихъ актовъ нечего опасаться, но Папа можетъ всегда совершить акты аналогичные; напримѣръ, кто сомнѣвается, что Папа можетъ, въ случаѣ надобности, приказать всѣмъ вѣрующимъ или даже ихъ правительству взяться за оружіе, чтобы возстановить ему свѣтскую власть? Предположимъ, что ему это удастся, и вотъ страна вовлечена въ войну по приказу иностраннаго государя. Можно-ли примирить такую власть съ независимостью страны?"

мездіе за то, что государство было порабощено Церковью“.

Святоотеческое пониманіе теоріи симфоніи. Доктрина косвенной власти Папы лишаетъ теорію симфоніи властей того первоначальнаго характера, который она имѣла въ устахъ Папъ первыхъ временъ христіанства до раздѣленія Церквей, въ устахъ святого Өеодора Студита, Іоанна Дамаскина, и который она сохраняетъ и теперь въ православномъ ея толкованіи. **Та вѣрность Святому Преданію, которая является въ православіи руководящей нитью при толкованіи всѣхъ каноническихъ нормъ, исключаетъ возможность измѣненія въ традиціонномъ пониманіи симфоніи, установленной съ древнѣйшихъ временъ. Православная теорія симфоніи признаетъ верховенство церковнаго союза передъ союзомъ государственнымъ, но верховенство не политическое, а духовное, которое призываетъ государство къ совершенно добровольному сознательному соподчиненію своихъ цѣлей цѣлямъ церковнымъ, но не создаетъ никакого юридическаго подчиненія государства Церкви въ силу будто бы ея юридическаго права, отъ котораго католическая доктрина не освобождается и въ теоріи косвенной власти Папы.** Это то обстоятельство и уподобляетъ Католическую Церковь учрежденію государственному и вноситъ въ Церковь элементъ политическій, который, при благопріятныхъ для нея историческихъ обстоятельствахъ, легко заслонитъ тотъ чисто нравственный элементъ, чуждый всякихъ земныхъ расчетовъ, представителемъ котораго призывается быть Церковь согласно вѣчнаго Завѣта Христа Спасителя въ Мө. 22, 21: „Воздайте Кесарю Кесарево и Божіе Богу“. Въ идеѣ симфоніи въ ея православномъ пониманіи Церковь ни въ чемъ не отказывается отъ самой себя, но сообщаетъ свой духъ и направленіе государству и только этимъ объединяетъ его съ собой; въ ультрамонтанской же идеѣ Церковь перерождается въ государство, отрываясь отъ своихъ основъ и воспринимая другія, ей чуждыя. Это искаженіе миссіи Церкви повліяло и на ученіе теоріи правового государства, слагавшейся подъ вліяніемъ естественнаго права послѣ Силлабуса 1864 года, и **на новѣйшія теоріи государства, въ которыхъ совершенно устраняется принципіальная идейная связанность государства съ Церковью въ отношеніи общности конечной ихъ цѣли.**

Церковь и современное нехристіанское государство. Указанныя въ Мө. 22, 21 различія природы Церкви и государства вовсе не говорятъ, чтобы государство признавалось Спасителемъ, какъ нѣчто чуждое Богу и съ своей стороны не обязанное свойственнымъ ему образомъ способ-

ствовать осуществленію на землѣ христіанскихъ задачъ [74]). **Невозможно представить, чтобы Церковь, направляя человѣчество къ единенію со Христомъ, признавала нормальнымъ, чтобы государство вело его къ Антихристу.** Богъ, какъ верховное начало, не можетъ быть устраненъ и отъ государства. **Вѣдь государство, по словамъ Апостола Павла, призвано служить людямъ на добро посредствомъ принудительнаго обузданія зла, черезъ что и представители государства называются Божіими служителями** (Рим. 13, 2-6). Разница между языческимъ и христіанскимъ государствомъ въ томъ и состоитъ, что языческое государство находило цѣль въ самомъ себѣ, какъ universitas superiorem non recognoscens, [75]) по выраженію Аристотеля.

Государство-православно-христіанское. Православно-христіанское же государство признаетъ надъ собой высокую цѣль, поставленную Церковью, и въ добровольномъ, непринудительномъ служеніи этой цѣли находитъ свой высшій смыслъ и назначеніе. Христіанство не покушается на жизнь государства, признаетъ его положительную задачу въ борьбѣ со зломъ и призываетъ его проводить нравственныя начала и во внутренней, и во внѣшней политической жизни. Христіанство пришло въ міръ, чтобы спасти міръ и въ томъ числѣ высшее его проявленіе—государство, черезъ открытіе ему его смысла и назначенія. Его законъ призывается не къ узаконенію естественныхъ отношеній, а къ самоисправленію по идеямъ высшей правды; верховная власть отъ обоготворенія человѣческаго произвола призывается къ обращенію себя на особое служеніе волѣ Божіей; представитель его власти не обладатель всѣхъ правъ человѣческаго общества, **а носитель всѣхъ обязанностей человѣческаго общества по отношенію къ Церкви, т. е. къ дѣлу Божіему на землѣ.** Государство само по себѣ не даетъ смысла жизни, а получаетъ его извнѣ отъ Церкви; его политическая жизнь сама требуетъ извнѣ высшихъ принциповъ и цѣлей, какъ его движущаго начала. **Христіанское воззрѣніе на міръ и человѣка даетъ государству опору видѣть въ себѣ орудіе для достиженія высшихъ задачъ жизни. Церковь выступаетъ по отношенію къ государству, какъ звѣзда востока.**

---

[74]) Нельзя не обратить вниманіе, что въ изданіи Библейскаго Общества въ текстѣ: „Воздайте Кесарево Кесареви и Божіе Богови" употребляется неправильное соединеніе посредствомъ союза „а", тогда какъ въ греческомъ текстѣ стоитъ καί, что придаетъ совершенно другой смыслъ выраженію, противополагая оба союза, вмѣсто того, чтобы ихъ объединить въ общей конечной цѣли.

[75]) „Общество не знающее надъ собой высшаго".

Возрожденіе въ новое время языческой идеи государства.

Въ новѣйшей исторіи государство не избираетъ Церковь, какъ основу своего міросозерцанія и какъ своего путеводителя, и этимъ путеводителемъ становятся для него идеи антихристіанскія. Но это отверженіе христіанства и его изгнаніе изъ положенія высшаго маяка на положеніе частнаго общества, зависимаго отъ государства, приводитъ къ затемнѣнію значенія Церкви и высшаго смысла человѣческой жизни и къ возстановленію языческаго пониманія государства, какъ верховнаго принципа жизни. Таковое устраненіе Церкви, какъ высшаго принципа жизни, и совершено было между прочимъ и въ идейной революціи Петра I черезъ устраненіе идеи симфоніи и замѣну ея идеей государственной пользы. Черезъ устраненіе христіанства, какъ высшаго руководителя жизни, подрывается и личность человѣка, и она низводится до положенія средства, орудія и даже жертвы на службѣ уже не откровенной религіи, данной Богомъ, а разнымъ измышленнымъ теоріямъ, приносящимъ человѣка въ жертву безцѣльному прогрессу и неопредѣленному лучшему будущему будущихъ поколѣній. Ни люди, ни коллективное собраніе людей, какъ государство, не могутъ уйти отъ сказаннаго въ главѣ VIII, 12 Ев. отъ Іоанна: „Опять говорилъ Іисусъ къ народу и сказалъ имъ: Я свѣтъ міру; кто послѣдуетъ за Мной, тотъ не будетъ ходить во тьмѣ, но будетъ имѣть свѣтъ жизни", а также: „Кто не со Мной, тотъ противъ Меня (Мѳ. XII, 30), и „Кто не собираетъ, тотъ расточаетъ". Слѣдовательно, и государство не можетъ быть равнодушно къ Церкви Христа, игнорировать ея цѣли, какъ дѣлаютъ новѣйшія ученія о государствѣ, порвавшія связь съ христіанствомъ, и въ мѣру своей возможности обязано способствовать цѣлямъ Церкви. **Современныя теоріи правового государства** учитываютъ Церковь, какъ элементъ лишній для государства, **и, проповѣдуя отдѣленіе Церкви отъ государства, отдѣляютъ государство отъ высшаго назначенія, даваемаго ему Церковью, и низводятъ Церковь до положенія общества, по меньшей мѣрѣ, безразличнаго для государства, не имѣющаго основанія для полученія какихъ-либо услугъ со стороны государства и помощи.** Лицемѣрно ссылаясь на духовныя цѣли Церкви, на ея духовныя средства, на то, что она не отъ міра сего, что ея Глава не имѣлъ мѣста, гдѣ преклонить главу, она создаетъ для Церкви, живущей въ мірѣ семъ, условія, затрудняющія для нея возможность существовать и дѣйствовать въ окружающемъ мірѣ и вліять на его воцерковленіе. Такъ подъ вліяніемъ отчасти стремленія Католической Церкви ввести Церковь, какъ таковую, непосредственно въ жизнь политическую черезъ ученіе объ ея косвенной власти въ свѣтскихъ дѣлахъ, **явилось ученіе, отвергающее связь государства съ Церковью и черезъ это съ конечными цѣлями его собственнаго существованія.** Въ этомъ от-

ношеніи православное пониманіе симфоніи чуждо совершенно введенію государственно-принудительнаго принципа, хотя бы и въ смягченномъ видѣ косвенной власти, въ пониманіе отношеній Церкви къ государству.

Православное пониманіе симфоніи.

Свѣтскій государь, какъ христіанинъ, добровольно подчиняется Божественной власти Христа и черезъ это несетъ обязанности къ Церкви, долженъ быть покорнымъ и преданнымъ Его Церкви, употреблять свое высокое званіе не только для государственныхъ дѣлъ, но и на служеніе интересамъ Церкви. Государство, не отрекшееся отъ основъ нравственнаго міропорядка, не можетъ оставлять безъ вниманія церковнаго ученія въ своихъ постановленіяхъ и распоряженіяхъ, какой бы стороны общественной жизни они касались, какъ и частный человѣкъ не можетъ ослушаться голоса своей совѣсти въ своихъ поступкахъ. Христіанскій государь обязанъ уважать представителей Церкви, какъ преемниковъ Апостоловъ, и обязанъ подчинаться имъ въ дѣлахъ вѣры и дисциплины, но эти обязательства имѣютъ свободный, лишь нравственно принудительный характеръ и не могутъ быть вложены въ точныя юридическія рамки.

Только въ этомъ смыслѣ и можно говорить о подчиненіи государя представителямъ Церкви. Въ сравненіи съ языческимъ государемъ у государя христіанскаго положеніе отличное **въ томъ смыслѣ, что у него есть особыя обязанности въ отношеніи къ Церкви Христовой и ея служителямъ.** Само государство подчиняетъ свою дѣятельность высшимъ религіознымъ интересамъ и высшему авторитету Церкви, а не Церковь вмѣшивается въ государственныя дѣла въ силу своего права. Тутъ подчиненіе—чисто нравственнаго порядка. Та изюминка, изъ которой выросло искаженіе пониманія объема духовной власти, кроется въ концѣ концовъ въ неправильномъ пониманіи полномочій, данныхъ Апостоламъ Іисусомъ Христомъ, а также въ ученіи о зависимости свѣтской власти отъ Церкви по своему происхожденію.

Корень католическихъ воззрѣній на отношеніе Церкви и государства и отличіе его отъ православнаго.

Мы и остановимся на этихъ вопросахъ. Съ католической точки зрѣнія слова Іисуса Христа: „Дадеся Мнѣ всякая власть на небеси и на земли“ (Мѳ. 28, 18), показываютъ, что свѣтская власть отнята у Кесаря послѣ прославленія Сына Человѣческаго, и потому самостоятельное право на свѣтскую власть мірскихъ правителей, о которомъ говорили слова: „Воздайте Кесарево Кесарю и Божіе Богу“, съ введеніемъ христіанства кончилось. Вл. Соловьевъ, въ 1888 г. въ статьяхъ напечатанныхъ въ католическомъ журналѣ „l'Univers“ и цитированныхъ въ „Вѣрѣ и Разумѣ“ за 1888 г. у Геттэ, пошедшій за католическимъ ученіемъ, утверждалъ, что съ тѣхъ поръ

Кесарь, чтобы узаконить свою власть, долженъ сдѣлаться полномочнымъ представителемъ Того, Кому дана всякая власть на землѣ. Такъ какъ де Римскіе Папы получили полноту власти и ключи царства отъ Христа черезъ Апостола Петра, то этому общему вождю долженъ повиноваться всякій христіанскій государь и отъ него получать свою власть. Именно такъ и утверждалъ Папа Климентъ V въ Буллѣ Pastoralis, что Іисусъ Христосъ передалъ въ лицѣ Петра всю полноту власти Папѣ, и онъ Климентъ и вступаетъ въ управленіе Имперіи послѣ смерти императора Генриха VII въ силу верховенства, присущаго власти Святого Престола (Phil. op. cit. III, 159). Также и Папа Іоаннъ XXII училъ, что „au pape seul dans la personne de Pierre Dieu avait transmis l'imperium du royaume terrestre comme du royaume céleste, et au pape seul étaient dévolus la juridiction, la direction et la gouvernement de l'empire" [76]) (Ib. III, 160) Подобныя мысли и въ современныхъ католическихъ курсахъ церковнаго права. Phillips (Ze droit ecclésiastique 1, 59) объ этихъ полномочіяхъ и пишетъ въ томъ смыслѣ, что Іисусъ Христосъ передавалъ власть Свою о которой Онъ говорилъ: „Всякая власть дана Мнѣ на небѣ и на землѣ", Апостоламъ и прежде всего Ап. Петру какъ основаніе. „Le Divin Sauveur avait dit: Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre". Ce pouvoir qui ne peut être que l'attribut de la Divinité, Jesus Christ le confére à ses apôtres, et par là il les investit vis à vis du genre humain d'une souveraineté qui ne pouvait émaner que du trés Haut, du roi des rois... Cependant parmi les apôtres le Christ en choisit un, Simon, fils de Jonas, qu'il revêt **spécialment du pouvoir souverain** et dont il fait la pierre fondamentale de l'Eglise, le centre de l'unité.; [77]) на стр. 64 онъ говоритъ объ учрежденіи Спасителемъ въ Церкви видимаго авторитета, замѣняющаго Его авторитетъ: „Il veut et institue dans son Eglise une **autorité visible qui représente la sienne** [78])"; на стр. 68: „En disant à Pierre „Tu es Petrus..." le Sauveur l'établit à sa place comme le

---

[76]) „Одному Папѣ въ лицѣ Петра Богъ передалъ власть надъ земнымъ и небеснымъ царствомъ, и одному Папѣ вручены юрисдикція, руководство и управленіе царствомъ".

[77]) „Божественный Спаситель сказалъ: „Всякая власть дана Мнѣ на небѣ и на землѣ". Эту власть, которая можетъ быть только аттрибутомъ Божества, Іисусъ Христосъ передаетъ Своимъ Апостоламъ и тѣмъ самымъ Онъ облекаетъ ихъ по отношенію къ роду человѣческому суверенитетомъ, который могъ исходить только отъ Всевышняго, отъ Царя царей... Однако изъ Апостоловъ Христосъ выбралъ только одного Симона сына Іоониа, котораго онъ облекаетъ специально суверенной властью, изъ котораго Онъ дѣлаетъ основной Камень Церкви, центръ единенія"...

[78]) „Говоря Петру: „Ты еси Петръ..." Спаситель поставилъ его на мѣсто Себя, какъ основу всего апостолата. Вотъ основа, на которой покоится Церковь; на немъ возвышается великолѣпное зданіе, въ которомъ сложилъ Спаситель Свои сокровища, полный авторитетъ и Свои суверенныя полномочія".

fondement de l'apostolat tout entier. Voilà le fondement sur lequel repose l'Eglise; c'est sur lui que s'élève le magnifique édifice dans lequel le Christ a déposé ses trésors **la pleine autorité et ses pouvoirs souverains**". Ап. Петръ возвышается надъ всѣми другими Апостолами, какъ намѣстникъ Христа.

На 50 стр.[79]) („L'episcopat dérive donc de l'apostolat ainsi immédiatement par le Christ mais comme l'apostolat, disons mieux, comme l'Eglise entière, il est fondé sur **Pierre le représentant, le vicaire de Jesus Christ, institué par Lui**. „Il faut donc toujours envisager écrit Phillips" p. 84) dans Pierre la double qualité d'apôtre et de prince des apôtres". Только Папа унаслѣдовалъ это двойное положеніе. На стр. 79 Филлипсъ вновь подчеркиваетъ эту суверенную власть, данную Іисусомъ Христомъ именно Петру. „Incontestablement Jésus Christ a donné à tous les apôtres, c'est á dire au corps apostolique, Pierre y compris, la plénitude de la puissance. „Sicut misit me vivens Pater, et Ego mitto vos..." Omnis potestas mihi data est in cello et in terra", mais c'est á Pierre entre tous **qu'il confére cette souveraine puissance**..." [80]) Апостольскій авторитетъ принадлежитъ только Папѣ: „Le successeur de Pierre conserva seul sur la terre, outre la primauté, qui dès le commencement lui était exclusivement conférée, **la plénitude de l'autorité apostolique** (p: 123). L'infaillible autorité de chacun des apotres dans l'enseignement n'a pas passé à chacun de leurs successeurs; le successur de celui-là seul pour la foi duquel le Christ a prié, afin qu'il confirmât ses frères **le succésseur seul de Pierre a récueilli ce magnifique héritage**" [81]). Также дѣло обстоитъ и съ правительственной властью (стр. 115): „Les evêques partagent avec Pierre le gouvernement général de l'Eglise, mais individuellement ils n'ont d'autorité immédiate que sur une partie déterminée du Jésus Christ. Oui, l'episcopat ainsi que le corps des apôtres forme un collège investi du pouvoir souverain et cela en vertu même du pouvoir ingérent au caractère épiscopale mais **aucun evêque, á l'exception seule du successeur de Pierre, n'est en droit de l'exister isolement**; il n'en jouit que comme membre du corps

---

[79]) „Епископатъ истекаетъ отъ апостолата такимъ образомъ непосредственно отъ Христа, но, какъ апостолатъ, скажемъ лучше, какъ сама Церковь, онъ основанъ на Петрѣ, представителѣ викаріи Іисуса Христа, установленномъ Имъ. Надо поэтому, пишетъ Phillips, всегда видѣть въ Петрѣ двойное свойство Апостола и князя Апостоловъ".

[80]) „Безспорно Христосъ далъ всѣмъ Апостоламъ, то есть апостолату, включая Петра, полноту власти. „Какъ Меня послалъ Отецъ, такъ Я посылаю васъ..." „Всякая власть дана Мнѣ на небѣ и на землѣ..." но изъ всѣхъ Петру Онъ даетъ эту суверенную власть".

[81]) „Преемникъ Петра сохранилъ одинъ на землѣ, кромѣ первенства, которое изначала ему исключительно дано, полноту Апостольской власти. Безошибочный авторитетъ каждаго изъ Апостоловъ въ ученіи не перешелъ ни на одного изъ ихъ преемниковъ. Преемникъ только одного того, за вѣру котораго молился Христосъ, чтобы онъ утвердилъ братьевъ своихъ, только преемникъ Петра получилъ это дивное наслѣдіе".

épiscopal, agissant de concert avec son chef“ [82]). Власть Папы въ католическомъ ученіи совершенно исключительна, ибо только она унаслѣдовала данную Христомъ Апостоламъ власть. „Pierre et comme lui son successeur est le monarque qui gouverne l'Eglise en qualité de vicaire de Jésus Christ“[83]).

Кесарь не можетъ имѣть никакой власти помимо того, кто получилъ эту первоначальную власть. Чтобы стать христіанскимъ государемъ, онъ долженъ подчиниться Христіанской Церкви, которая должна имѣть центръ организаціи внѣ государства и стоять выше его. Въ основѣ этого ученія лежитъ неправильное пониманіе словъ „дадеся Мнѣ вся власть на небѣ и на землѣ“, и объема переданнной Христомъ Апостоламъ власти. Власть на небѣ и на землѣ Іисусъ Христосъ имѣлъ по Божеству Своему отъ начала міра, но по воскресеніи Онъ получилъ такую же власть и по человѣчеству, какъ Искупитель міра. По Божеству Іисусъ Христосъ, какъ Сынъ Божій, и не получалъ этой власти, ибо всегда имѣлъ участіе во вседержительствѣ Божіемъ, но теперь Іисусъ Христосъ сдѣлался царемъ и по человѣчеству, какъ Искупитель; уничтоживъ власть дьявола надъ міромъ, побѣдилъ смерть Своей величайшей жертвой и заслужилъ этимъ для насъ царство небесное (Макар. Догм. Богосл., т. II, 165—166). Комментаріемъ словъ „Дадеся Мнѣ всякая власть“ служатъ посланія къ Филиппійцамъ 2, 9—10 и Ефесянамъ 1, 20—22, гдѣ говорится о полученномъ Христомъ, въ состояніи прославленія за совершенное послушаніе права на господство надъ всѣми силами неба, земли и ада; это было новое пріобрѣтеніе по человѣчеству, но по Божеству эта власть принадлежала ему изначала.

О двоякой власти Христа Спасителя: по Божеству и какъ Искупителя.

Надо различать два Царства Христова и вслѣдствіе этого двѣ Его власти. „Сынъ Божій, воспринявшій въ единствѣ Своей Божеской ипостаси человѣческое естество, называется царемъ, но, говоритъ **Св. Григорій Богословъ,** въ одномъ смыслѣ Онъ царь, какъ Вседержитель и царь хотящихъ и нехотящихъ, а въ другомъ, какъ приводящій насъ къ покорности и подчинившій Своему царствію тѣхъ, которые добровольно признали Его царемъ (Догм. Богосл., т. 2, стр. 178—179). Въ первомъ случаѣ царство Христово безконечно и въ Промыслѣ участвуютъ

[82]) „Епископы раздѣляютъ съ Петромъ общее управленіе Церковью, но индивидуально они имѣютъ непосредственный авторитетъ только надъ опредѣленной частью Церкви. Да, епископатъ такъ, какъ и апостолатъ, образуетъ коллегію, облеченную суверенной властью, и это въ силу власти, присущей Епископскому сану, но ни одинъ Епископъ, за единственнымъ исключеніемъ преемника Петра, не вправѣ осуществлять ее изолированно; онъ ею пользуется только, какъ членъ епископата, дѣйствующій согласно съ его главой“.

[83]) „Петръ и, подобно ему, его преемникъ есть монархъ, который управляетъ Церковью въ качествѣ намѣстника Іисуса Христа“.

(Лук. 1, 33) всѣ три Лица Пресвятой Троицы. Во второмъ оно закончится приведеніемъ всѣхъ истино вѣрующихъ ко спасенію, когда Іисусъ Христосъ предастъ Царство Богу и Отцу, когда упразднитъ всякое начальство и всякую власть и силу, да будетъ Богъ все во всемъ (I Кор. 15, 24 и 28). Власть, о которой говорится въ словахъ: „Дадеся Мнѣ всякая власть на небеси и на земли", **Имъ никому не передавалась.** Онъ остается Верховнымъ Учителемъ (Мѳ. 23, 8). Верховнымъ Первосвященникомъ (Евр. 7, 24—25) и верховнымъ правителемъ Своего царства, Пастыре-начальникомъ (1 Петр. 5, 4).

Церковь есть видимая форма Царства Христова, осуществляющая его на землѣ, которой предназначено обнять весь міръ (Мар. 16, 15—16; Мѳ. 28, 19—20; Лук. 24, 47; Іоан. 20, 23) она—царство не отъ міра сего (Іоанна 18, 36). Она—особая сфера, гдѣ развиваются отношенія человѣка къ Богу (Мѳ. 22, 21; Лук. 20, 25); церковная власть при духовномъ характерѣ ея полномочій состоитъ не во властительствѣ и господствѣ, свойственныхъ земной власти, а въ служеніи (Мѳ. 20, 25—27; Марк. 9, 35).

Полномочія, данныя Христомъ Апостоламъ. Изъ Мѳ. 28, 18—20; Лук, 22, 19; Мѳ. 18, 18; Іоан. 20, 21—23 ясно, **что Апостолы и, въ лицѣ ихъ, преемники получили не Боговластіе, а только полномочія духовной власти — учить, священствовать и пастырски управлять.** Но эти полномочія несравнимы съ властью Богочеловѣка. Іисусъ Христосъ, совершивъ дѣло нашего спасенія через тройственное служеніе (пророчества, первосвященничества и царства), **далъ Апостоламъ право распоряжаться средствами спасенія, и отсюда ихъ духовная власть надъ людьми; Апостолы представители священноначалія, а не Боговластія.** Изъ полноты Іерархической власти (духовной) Апостоловъ выдѣлились послѣдовательно степени Іерархіи: діакона, пресвитера и Епископа. Іисусъ Христосъ основалъ на землѣ духовную теократію или благодатное царство, для освященія и спасенія падшаго человѣчества; Христосъ остается Главой этого благодатнаго духовнаго царства.

Власть Христа — по Божеству. **Но одновременно еще есть Его власть, какъ промыслительное дѣйствіе Вседержителя, господствующая надъ всемъ міромъ, въ томъ числѣ и надъ языческимъ Кесаремъ, который не терялъ своей власти отъ введенія христіанства.** Въ силу этой власти Богочеловѣкъ есть Глава всѣхъ народовъ, Царь царствующихъ. Онъ владѣетъ человѣческими царствами и даетъ ихъ кому хочетъ (Дан. 2, 21), поставляетъ царей надъ народами, управляетъ черезъ нихъ земными царствами (Прит. 8, 15), назначаетъ черезъ нихъ другихъ начальниковъ (Рим. 13, 1—2; 1 Петр. 2, 13—14). Этотъ способъ

промышленія Божественнаго совершается естественнымъ образомъ, и здѣсь воля Божія невидимо управляетъ человѣчествомъ. Это господство не есть то, что называется теократическимъ посредствомъ. Въ ветхозавѣтной теократіи Богъ управлялъ еврейскимъ народомъ непосредственно черезъ Своихъ чрезвычайныхъ избранниковъ, которые провидѣли планы Творца. Это было сверхъестественное промышленіе Бога о народѣ, ибо Богъ непосредственно руководилъ черезъ Своихъ избранниковъ.

Теократическое управленіе Божіе въ Ветхомъ Завѣтѣ являлось сверхъестественнымъ способомъ Промышленія Божіяго о Еврейскомъ народѣ черезъ избранниковъ—бывшихъ непосредственнымъ орудіемъ Его воли, о которомъ упоминаетъ книга Іисуса Навина 1, 1 и слѣд. Отличительнымъ признакомъ этой теократіи является то, что лица эти являются прямымъ орудіемъ Божества, находящимся въ непосредственномъ общеніи съ Богомъ. Помимо этого Промышленіе Божіе о мірѣ совершается и естественнымъ образомъ, и въ этомъ именно порядкѣ власть Богочеловѣческая простирается и на всякую свѣтскую власть; объ этомъ Промышленіи говоритъ Дан. 2, 21, что Богъ владѣетъ человѣческими царствованіями и даетъ ихъ кому хочетъ, ставитъ царей надъ народами, управляетъ черезъ нихъ земными царствами (Прит. 8, 15) и назначаетъ черезъ нихъ другихъ начальниковъ (Рим. 13, 1—2; 1 Петр. 2, 13—14). Воля Божія здѣсь невидимо дѣйствуетъ на волю отдѣльныхъ людей и правителей, такъ что видимый источникъ власти есть воля послѣднихъ; черезъ посредство ихъ Божественная воля управляетъ человѣчествомъ, а не непосредственно, какъ въ Ветхозавѣтной еврейской теократіи. Теперь царей называютъ избранниками Божіими, органами Божественнаго Провидѣнія, которое достигаетъ черезъ нихъ тѣхъ или другихъ цѣлей, но это не означаетъ теократическаго въ собственномъ смыслѣ Божественнаго міроправленія. Беря отношеніе вѣчнаго царства Богочеловѣка къ свѣтскому земному владычеству, мы признаемъ, что земная власть сама по себѣ Божественнаго происхожденія (въ смыслѣ промыслительномъ), и **потому не требуется особаго посредства для сообщенія ей Божественнаго права.** Вѣрно то, что государственная власть по роду своихъ дѣйствій и по происхожденію совершенно независима отъ власти духовной, и ихъ отношеніе можетъ быть только свободнымъ нравственнымъ. Что касается отношеній свѣтскаго государя **къ временному духовному царству Христа или къ видимой его формѣ — Церкви, то объ этомъ было говорено раньше.** Но надо всегда различать эти два царства: въ вѣчномъ царствѣ Іисусъ Христосъ—Царь хотящихъ и нехотящихъ, язычниковъ и іудеевъ, а во **второмъ Онъ царствуетъ надъ вѣрными и добровольно Ему повинующимися.**

Христіанство даетъ высшій смыслъ существующимъ формамъ господства.

Христіанство, признавая законность свѣтской языческой власти, оказываетъ вліяніе на природу этой власти, стремится пересоздать ее по христіанскому идеалу, указывая ей истинную цѣль и назначеніе. Этому не противорѣчитъ утвержденіе, что земная власть сама по себѣ Божественна. Земная власть, благодаря грѣхопаденію людей, извращается и въ ея употребленіи, и нерѣдко въ самомъ способѣ ея пріобрѣтенія. Въ виду грѣхопаденія и явилась необходимость христіанства. Власть мужа надъ женой несомнѣнно Божественнаго установленія; такой она признается и въ христіанствѣ (1 Кор. 14, 34); при этомъ самое главенство, получавшее въ язычествѣ превратный характеръ, возводится къ высшему идеалу главенства Христа надъ Церковью (Еф. 5, 22—24). Христіанство не только признаетъ власть родителей надъ дѣтьми, но указываетъ и назначеніе этой власти (Еф. 6, 1—4). Такъ и въ отношеніи къ государству. Есть въ христіанскомъ государствѣ господство, но не во имя своей силы, а во имя общаго блага, понятаго согласно ученію Церкви. **Христіанство обновляетъ извратившее свое назначеніе государство нравственными началами, ибо первоначальное Божественное происхожденіе власти не исключаетъ ни злоупотребленія власти, ни незаконности способовъ ея полученія. Языческій кесарь и до христіанства имѣлъ законную власть, но христіанство очищаетъ и перерождаетъ языческіе элементы этого института. Въ царскомъ помазаніи не получается царская власть отъ Бога, она лишь освящается и исполняется особыхъ даровъ благодати для того, чтобы въ дѣйствіи своей власти быть орудіемъ Божественнаго Промысла.** Этотъ актъ не указываетъ на права свѣтскаго господства духовной Іерархіи, но обязываетъ государя быть преданнымъ сыномъ Церкви и вѣрнымъ служителемъ дѣла Божія.

Существуютъ двѣ независимыя сферы, отличныя другъ отъ друга: одна, **въ которой развиваются отношенія въ Церкви, какъ Божественномъ учрежденіи, непосредственно установленномъ Богочеловѣкомъ, другая, въ которой развиваются гражданскія отношенія.** Первую сферу Церковь стремилась выдѣлить изъ государственныхъ отношеній, и государство признало Божественныя права Церкви, независимо отъ него полученныя, и рядомъ съ языческимъ государствомъ стала Церковь Христова, которая нашими канонистами (Заозерскій, Бердниковъ и Никонъ) и опредѣляется, какъ самостоятельное учрежденіе. Христіане были лойяльными гражданами, но церковныя обязанности ставили выше государственныхъ и, при столкновеніи, жертвовали, по предписанію Апостоловъ, правами государства въ пользу Церкви (Дѣян. 5, 29): „Должно повиноваться Богу болѣе, нежели человѣкамъ“. Въ этихъ словахъ основа духов-

наго превосходства Церкви надъ государствомъ. Своимъ изреченіемъ: „Воздайте Кесарево Кесареви и Божіе Богови“ Іисусъ Христосъ раздѣлилъ двѣ сферы—гражданскую и духовную, и тѣмъ положилъ конецъ той теократіи, которая была религіознымъ идеаломъ Израиля. **Іисусъ Христосъ уничтожалъ лишь внѣшнія средства, какими осуществлялся идеалъ ветхозавѣтной теократіи, но не самый теократическій идеалъ. Въ Церкви Христовой есть теократія чисто духовная. Здѣсь Святой Духъ невидимо наставляетъ черезъ пастырей,** но здѣсь нѣтъ чрезвычайныхъ избранниковъ, которые осуществляли бы цѣли и намѣренія Божіи средствами государственными. Церковь стремится, чтобы ея члены въ общественной жизни служили и Кесарю и Богу, т. е. осуществляли христіанскія идеи правды, но дѣлаетъ это чисто духовными средствами, путемъ нравственнаго воздѣйствія и вліянія. Въ этомъ различіи средствъ, которыми призывается дѣйствовать Церковь, есть существенная разница между оффиціальнымъ католическимъ пониманіемъ симфоніи и православнымъ. Наша литература воспроизвела это различіе въ двухъ противоположныхъ ученіяхъ В. С. Соловьева и Достоевскаго.

Теократическая система Вл. Соловьева и іерократическая система Достоевскаго.

Это различіе повторилось въ ихъ теоріяхъ. По воззрѣнію Соловьева, Церковь имѣетъ юридическое право на преобладающее положеніе въ государствѣ, какъ органъ Богочеловѣческой власти Іисуса Христа, а по Достоевскому Церковь имѣетъ нравственное основаніе для господства надъ государствомъ, какъ носительница и выразительница высшихъ духовныхъ потребностей и стремленія людей. Если въ католической системѣ Церковь приражается государства и до извѣстной степени перерождается въ него, то въ православномъ пониманіи симфоніи государство призывается къ пріобщенію церковныхъ началъ и къ отклоненію отъ себя всякихъ цѣлей, не сходныхъ съ церковными, призывается усвоять себѣ духъ и направленіе Церкви.

Смыслъ православной теоріи симфоніи.

Здѣсь идея противоположная ультрамонтанству, ибо, если въ ультрамонтанствѣ Церковь воспринимаетъ основы и цѣли государства, какъ Римская Церковь въ средніе вѣка, то въ православной симфоніи государство стремится уподобляться Церкви. Государство не устраняется, не уничтожается, но восходитъ до Церкви, какъ говоритъ Достоевскій въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“. Въ этой системѣ Іерархіи отводится первенствующее положеніе и передъ руководствомъ ея склоняются и руководители государства, но здѣсь нѣтъ принудительнаго повиновенія, какъ его вообще нѣтъ въ Церкви. Здѣсь предполагается такое проникновеніе и одухотвореніе нравственными

началами, что государственная власть, проникаясь ими, свободно прибѣгаетъ къ совѣту тѣхъ, кто по положенію своему призванъ служить только дѣлу Христову. Къ этому безконечно отдаленному идеалу и призывается государство въ православной теоріи симфоніи. Это нравственное подчиненіе бытовыхъ началъ церковныхъ иллюстрировалъ Ключевскій въ своей статьѣ: „Содѣйствіе Церкви успѣхамъ русскаго гражданскаго права и порядка“ [84]).

При тѣсномъ союзѣ Церкви и государства непосредственныя ихъ основныя задачи остаются различными. Государство прежде всего занято обезпеченіемъ временнаго благополучія человѣка, а Церковь имѣетъ въ виду доставленіе средствъ къ внутреннему успокоенію и блаженству не только на землѣ, но и на небѣ.

Но здѣсь есть и согласіе въ цѣли, ибо согласно I Тим. 11, 2—3 жизнь тихая и безмятежная, которую призвано дать государство, является средствомъ, чтобы жить въ благочестіи и чистотѣ. Церковь желаетъ этой спокойной жизни, чтобы имѣть возможность лучше содѣйствовать при этихъ условіяхъ достиженію своихъ цѣлей. Церковь не устраняетъ земныхъ цѣлей государства, но направляетъ ихъ къ своимъ высшимъ цѣлямъ. **Ища града грядущаго, она перестраиваетъ и градъ пребывающій, черезъ это упрочивая и гражданское благосостояніе; она приводитъ въ гармонію** право съ нравственностью, ибо справедливое юридически не всегда нравственно доброе; справедливое юридически можетъ быть нравственно не добрымъ, а несправедливое юридически можетъ обратиться въ нравственно доброе. Истинные христіане предпочитаютъ требованія нравственности. **Кромѣ такой переработки права, Церковь оказываетъ нравственное вліяніе на право, преображая принудительныя требованія права въ свободную привычку, и повышая нравственный уровень человѣчества замѣной принудительныхъ требованій права свободной потребностью въ правдѣ. Достоевскій** рисуетъ конечный идеалъ, когда государственный уголовный судъ будетъ замѣненъ церковнымъ судомъ, уголовныя наказанія получатъ исключительно исправительный характеръ, и высшей карой будетъ кара совѣсти; но это будетъ тогда, когда государство будетъ стоять не на семи праведникахъ, а вполнѣ переродится въ духѣ Церкви, когда осуществится царство правды и мира христіанскаго (Рим. 14, 17), любви и единства внутренняго во Христѣ (Іоан. 17, 21; Еф. 4, 13;

---

[84]) Частнымъ примѣромъ оцерковленія государственнаго института является и внесеніе въ 1832 г. императоромъ Николаемъ I въ основные законы Русскаго Государства ст. 142 (статья 185 по изданію 1906 года), по которой требуется, чтобы бракъ лица, могущаго наслѣдовать престолъ, отвѣчалъ каноническимъ требованіямъ въ отношеніи вѣроисповѣданія.

3, 14—19), котораго мы должны желать по слову Спасителя (Мѳ. 6, 10): „Да пріидетъ Царствіе Твое, да будетъ воля Твоя, яко на небеси и на земли“. Вотъ смыслъ православной теоріи симфоніи, юридическое содержаніе которой нами было раскрыто предварительно въ опредѣленіи взаимныхъ правовыхъ сферъ Церкви и государства, сферы смѣшанной или общей и въ ихъ соотношеніи.

Это единеніе возможно лишь при условіи, если оба союза, и Церковь и государство, взаимно уважаютъ полномочія другъ друга. Не можетъ быть этого единенія, если государство не считаетъ своей обязанностью предоставить свободу Церкви въ ея управленіи, ввѣренномъ ей по Божественному полномочію, или если Церковь покушается на свободу государства въ его свѣтской сферѣ.

Въ Православной Церкви нѣтъ централизаціи и стремленія къ свѣтскому господству; Церковь не покушалась на присвоеніе гражданскихъ правъ. Въ православномъ государствѣ Церковь **призывается вліять и перерождать государство, но не управлять государствомъ.** Здѣсь опять невольно напрашивается сопоставленіе съ Католической Церковью въ смыслѣ способовъ проведенія ею своей системы въ жизнь: при католической системѣ объемъ власти Папы неопредѣленно широкъ (мы видѣли разъясненія теоріи прямой, косвенной, руководящей власти Папы), а конгрегаціи (ордена)—независимыя отъ мѣстной Епископской власти, подчиненныя по принципу абсолютнаго послушанія Папѣ, могутъ являться въ составѣ государства инороднымъ для него тѣломъ. Примѣровъ политической дѣятельности орденовъ, диктуемой извнѣ, можно найти, напримѣръ въ исторіи Франціи за XIX вѣкъ, особенно въ эпоху 1825—1870 года и позже. По поводу этого вмѣшательства Папы во внутреннюю политику государства Ламенэ писалъ отъ 5 ноября 1833 г. Папѣ: „Ma conscieuce me fait un devoir de déclarer en même temps que, selon ma ferme persuasion, si dans l'ordre réligieux le chrétien ne sait qu'écouter et obéir, il demeure á l'égard de la puissuce spirituelle, **entièrement libre de ses opinions, de ses paroles et de ses actes dans l'ordre purement temporel**“ [85]) Исторія показываетъ, что Папы не проводили послѣдовательно одного и того же принципа даже въ отношеніи политической формы правленія. Такъ Папа Григорій XVI въ Энцикликѣ 15 августа 1832 г. громилъ демократическій принципъ 1789 г. и считалъ преступленіемъ противъ вѣры le fait d'ébranler la fidélité et la soumission qui étaient dus aux

---

[85]) „Моя совѣсть вынуждаетъ меня объявить одновременно, что по моему твердому убѣжденію, если въ религіозномъ порядкѣ христіанинъ долженъ только слушать и повиноваться, онъ остается однако по отношенію къ духовной власти совершенно свободнымъ въ своихъ мнѣніяхъ, въ своихъ словахъ и въ своихъ дѣйствіяхъ въ порядкѣ чисто свѣтскомъ“.

souverains, [86]) а Папа Левъ XIII въ 1892 г. провозгласилъ, что Церковь не канонизируетъ опредѣленной формы правленія, а потому и республика не противна ученію Церкви. Не надо забывать впрочемъ, что обязательный авторитетъ Папы многими не распространяется на политическую сферу, какъ то признали, между прочимъ, французскіе Епископы роялисты, отказавшіеся нарушить вѣрность присяги монарху, несмотря на приглашеніе Папы Пія VII признать его конкордатъ съ Наполеономъ. Въ то же время терминъ непогрѣшимости, будучи распространенъ на дѣла не только вѣры, но и нравовъ, можетъ охватить руководство не только духовное, но и свѣтское. Также неопредѣленно устанавливаетъ объемъ непогрѣшимости и 9-й канонъ схемы De Ecclesia Ватиканскаго Собора: „Si quelq'un dit que l'infaillibilité de l'Eglise est restreinte aux choses contenues dans la révélation divine, et qu'elle ne s'átend pas aussi à toutes les vérités nécessaires á la conservation intèrieure au dépôt de la révélation, qu'il soit anathème" [87]).

Но государство не можетъ опасаться какихъ либо притязаній со стороны Православной Церкви, ибо послѣдняя утверждаетъ истину въ томъ видѣ, какъ она передана Апостоламъ, и не знаетъ власти, которая могла бы измѣнить вѣру. Православное государство знаетъ, что существующій между нимъ и Церковью миръ не можетъ быть нарушенъ, ибо его основа неизмѣнна.

Центръ единенія Церкви и государства въ царской власти.

Центромъ и фокусомъ этого единенія Церкви и государства является царская власть, озаряемая Православіемъ, и свободно признающая для себя обязательность церковнаго ученія, строя и дисциплины.

„Могущественный царь, говоритъ **Овербекъ,** сдѣлался бы слабъ и маломощенъ какъ дитя, если бы онъ оставилъ Православіе или сталъ бы ратовать противъ него. Но, когда онъ есть вѣрный его представитель, то становится и отцомъ, и его народы суть его дѣти, преданные ему". Царь—добровольный проводникъ церковнаго вліянія въ жизнь государства; **тогда какъ католическій король въ доктринѣ Силлабуса есть орудіе Папы.** На противоположномъ полюсѣ съ положеніемъ католическаго короля стоитъ государь въ протестантскомъ государствѣ; **его положеніе родственно съ положеніемъ государя въ цезарепапистской теоріи, однако съ несравненно большими возмож-**

[86]) Колебаніе вѣрности и подчиненія, обязательнаго въ отношеніи государей.

[87]) „Если кто нибудь утверждаетъ, что непогрѣшимость Церкви ограничена вещами, содержащимися въ Божественномъ Откровеніи, и что она не простирается также и на всѣ истины, необходимыя для внутренняго охраненія сокровища Откровенія, то да будетъ онъ анаѳема".

ностями для подчиненія Церкви государственной власти, ибо государю при цезарепапизмѣ все же противостоитъ полная организація церковно-правительственной власти въ лицѣ Іерархіи, которая можетъ быть извѣстной преградой въ засиліи, тогда какъ въ протестантизмѣ Іерархіи нѣтъ, и вся церковно-правительственная власть, принадлежащая Церкви, переносится на государя, и эта церковная власть, перенесенная на государя, являясь придаткомъ къ его государственной власти, предоставляетъ ему полный просторъ въ церковныхъ дѣлахъ.

Теорія симфоніи и протестантизмъ. Протестантскій государь — носитель всей церковно-правительственной власти Церкви.

Самое ученіе о Церкви въ протестантизмѣ лишаетъ возможности противопоставить ее, какъ особый союзъ, государству, и потому не можетъ ставиться и вопросъ о симфоніи между ними. По опредѣленію Каля, въ то время, какъ Церковь Католическая уже по самому ученію о ея основаніи, и по самому понятію о ней, есть правовой организмъ, Евангелическая Церковь есть по существу духовная Церковь.

Евангелическая Церковь отличается духовнымъ характеромъ; это не значитъ, что она лишена правопорядка, но она его не носитъ въ себѣ, онъ не принадлежитъ къ ея учрежденію и къ существу понятія о ней.

Евангелическая Церковь не признаетъ себя обладательницей порядка, даннаго Богомъ.

У нея нѣтъ правового порядка, который бы она получала отъ Бога, какъ необходимую составную свою часть. Она не производитъ отъ своего Основателя никакой власти, кромѣ чисто духовной власти проповѣдывать Евангеліе и раздавать таинства, а всякое правообразованіе на землѣ по ея ученію есть дѣятельность человѣческая. Она отвергла церковную организацію, устроенную по ветхозавѣтному образцу, и признала всеобщее священство всѣхъ вѣрующихъ. Св. Писаніе и вѣроисповѣдныя книги составленныя при Реформаціи—рамка для совершенно свободнаго созданія обычнаго права; у нея есть своя дисциплина, но она не наказываетъ, а только заявляетъ въ случаѣ нужды о прерваніи общенія съ провинившимся. **Чего не достаетъ въ Евангелической Церкви въ смыслѣ правовомъ, то она получаетъ отъ государства, отъ котораго получаетъ всю правительственную организацію. Церковное законодательство создается въ виду этого тѣмъ же путемъ, какъ государственное; чины государства управляютъ Церковью, и Церковь становится государственнымъ учрежденіемъ, лишеннымъ самостоятельности.** Во всей полнотѣ это отсутствіе самостоятельной церковной организаціи въ протестантизмѣ сказывается въ **теоріи Зома**, которая видитъ въ государственномъ законодательствѣ единственный источникъ права цер-

ковнаго. Однако, это настолько несовмѣстимо для сознанія, принимающаго, что Церковь имѣетъ свои, установленныя свыше заданія, что есть и въ протестантизмѣ теоріи, обнаруживающія искру церковности, оставшейся отъ прежней жизни въ лонѣ католицизма, теоріи, производящія государственное законодательство по церковнымъ дѣламъ не изъ государственныхъ полномочій государственной власти, а изъ ея церковно правительственныхъ полномочій, ввѣренныхъ государственной власти Церковью въ силу историческихъ обстоятельствъ, не по Божественному праву. Въ этой теоріи государственная власть въ церковныхъ дѣлахъ дѣлаетъ не свое дѣло, а чужое, переданное ей общиной, за неимѣніемъ Епископата. Рѣшеніе нѣкоторыхъ существенныхъ церковныхъ дѣлъ должно опираться на согласіе Церковнаго союза. Если по существующему устройству есть Синодъ, то высказывается онъ, а, если, его нѣтъ, то право принятія и отклоненія по такимъ дѣламъ (вѣры и церковнаго устройства) передаются общинамъ, причемъ **создана фикція, принимающая молчаніе общинъ за ихъ согласіе.** Но эта система ведетъ къ паденію въ обществѣ религіозныхъ началъ, и вліяніе Церкви слабѣетъ, ибо **государство беретъ на себя задачу, принадлежащую Церкви.** Государство, благодаря этой системѣ и ея вліянію на всѣ государства Европы, перестаетъ быть въ зависимости отъ представляемаго Церковью начала, не принимаетъ во вниманіе церковные законы.

Современное государство, освободившееся отъ церковныхъ началъ.

Освободившись отъ церковныхъ началъ, государство возвращается къ естественнымъ началамъ государственной жизни, столь же противоположнымъ, какъ языческія христіанскимъ. Государство подпадаетъ подъ вліяніе языческихъ началъ: матеріализма, крайняго эгоизма, снова разлагается семья, вознесенная въ христіанствѣ на степень таинства, религіозное воспитаніе, имѣющее въ виду выработку нравственной личности, замѣняется чисто гражданскимъ, имѣющимъ въ виду только государственное общежитіе и личность, только какъ его единицу. Этимъ подрывается основное начало христіанской цивилизаціи, провозгласившей самоцѣнность нравственной личности человѣка; черезъ это нравственное начало понижается, и общество падаетъ. Въ упоеніи этой стороной западной культуры, которая оставила и свою Церковь и переживаетъ кризисъ своихъ идеаловъ, вырождающихся въ язычество, у русскихъ тускнѣло сознаніе своей вѣроисповѣдной и, слѣдовательно, культурной самобытности; надо вспомнить, что политическая культура русская послѣднихъ двухъ вѣковъ не есть выраженіе русскаго самосознанія, а продуктъ перевариванія ученій, созданныхъ въ другихъ историческихъ условіяхъ и чуждыхъ православной стихіи. Мы имѣемъ въ виду перенесеніе въ жизнь, при переустройствѣ русскихъ

высшихъ церковныхъ учрежденій въ XVIII вѣкѣ, идей и ученій, остріемъ своимъ направленныхъ совершенно искусственно противъ католической теократіи, безъ того побужденія къ тому, которое существовало въ историческихъ условіяхъ западной Европы, ученій прибѣгшихъ къ государству, какъ оплоту для новыхъ языческихъ стихій противъ католическаго папизма. Если раньше борьба была между лицами—императорами и Папой, то теперь выплыла на сцену борьба христіанскихъ принциповъ жизни противъ идейнаго ихъ отрицанія. „Христіанство явилось не съ тѣмъ, чтобы стѣснить необходимыя функціи человѣческой жизни въ родѣ государства, а напротивъ освободить человѣка отъ рабства своимъ грѣховнымъ потребностямъ, подавлявшимъ языческій міръ, дать помощь высшимъ силамъ человѣческаго духа, въ достиженіи имъ посредствомъ науки полнаго созерцанія истины, и, посредствомъ развитія государственной жизни, такой формы общежитія, которая была бы достойнымъ выраженіемъ царства Божія на землѣ. Но все это возможно съ точки зрѣнія истинной сущности христіанства, возможно въ Церкви, воплощающей полноту истины Христовой, а не съ точки зрѣнія исходящей изъ односторонняго воззрѣнія на него. Эта односторонность сказывается въ отношеніи къ государству. Христіанство не можетъ не стремиться къ приближенію царства Божія на землѣ и съ этой цѣлью провозглашаетъ идеи, осуществленіе которыхъ должно вести къ усовершенствованію формъ человѣческаго общежитія. Возвысивъ значеніе личности, оно отмѣнило рабство, оградило права женщинъ и дѣтей, ослабило гнетъ государства надъ личностью, и въ немъ задатки такихъ отношеній, которыя призваны быть достойнымъ выраженіемъ Церкви Божіей на землѣ.

Католическое стремленіе къ политической теократіи.

Римскій католицизмъ, исходя изъ этой идеи, стремится основать общечеловѣческое царство (civitas Dei), которое соединило бы человѣчество въ одинъ церковный организмъ съ одной главой. Но при одностороннемъ пониманіи христіанства (воспринятаго преимущественно со стороны внѣшней законности, подобно юдаизму) это естественное и законное стремленіе выраждалось въ тираннію, противъ которой возстали національныя царства. **Понявъ христіанство, какъ новую политическую теократію на подобіе ветхозавѣтной, католицизмъ при своей объединительной дѣятельности выступилъ не столько въ качествѣ церковной, сколько въ качествѣ могущественной имперіи,** имѣщей поглотить всѣ народы и государства. Григорій VII объявилъ, что единственый государь, власть котораго отъ Бога,—Папа, а отдѣльныя государства—порожденія неправды и язычества, разбоя и содѣйствія дьявола.

Теорія всемогущества государства, какъ протестъ противъ папскаго всемогущества.

Протестомъ противъ этой универсальной власти Папы и явилась теорія всемогущества государства, **нашедшая себѣ выраженіе въ ученіяхъ естественнаго права, попавшихъ и къ намъ въ Петровскую Россію черезъ Гроція и Пуффендорфа.**

Это было принципіально полный переворотъ идей. Договорная теорія происхожденія государственной власти всю власть въ государствѣ и въ Церкви давала государству, а система территоріализма дѣлала государя верховнымъ правителемъ и въ религіозной области; именно она устанавливала cujus regio ejus religio, и государь признавался правомочнымъ производить реформы въ Церкви въ силу jus reformandi. Петръ I въ манифестѣ объ учрежденіи Духовной Коллегіи опредѣленно указывалъ на свою обязанность исправленія чина духовнаго, т. е. реформъ въ области церковной, а въ знакъ признанія его источникомъ этой власти учреждена была присяга членовъ Синода: „Признаю и клятвою утверждаю, что Верховный Судья сего Св. Синода есть Императоръ Всероссійскій, нашъ Государь Всемилостивѣйшій". Ст. 43 Основныхъ Законовъ укрѣпляла эту теорію, глася: „Въ управленіи церковномъ самодержавная власть дѣйствуетъ посредствомъ Св. Правит. Синода, ею учрежденнаго". Эта статья—прямой продуктъ вліянія нѣмецкой философіи естественнаго права, въ которой православному ученію о самобытномъ происхожденіи церковной власти и ея самостоятельности не оставлено мѣста.

Теорія естественнаго права, игнорирующая связь государства съ Церковью, и предоставляющая полное равенство всѣмъ религіямъ, даетъ отвлеченную паритетную систему, нигдѣ въ дѣйствительности въ Европѣ не получившую осуществленія. Современное правовое государство не опирается на положительныя воззрѣнія какого либо одного вѣроисповѣданія. Но при этомъ оно въ вопросѣ оцѣнки положенія вѣроисповѣданій исходитъ изъ идеи свободы индивидуальной религіозной совѣсти, перенося ее на свободу религіозныхъ обществъ, и становится въ равныя отношенія ко всѣмъ вѣроисповѣданіямъ, и одинаково обезпечиваетъ и покровительствуетъ имъ всѣмъ, при полномъ равенствѣ политическихъ и гражданскихъ правъ для всѣхъ подданныхъ независимо отъ религіи. Но, если стоять на точкѣ зрѣнія той же естественной справедливости, можно оцѣнивать каждое вѣроисповѣданіе съ точки зрѣнія его культурно-историческаго значенія для даннаго государства, и потому оказывать ему предпочтеніе передъ другими. Напримѣръ, если принять во вниманіе культурное значеніе Православной Церкви въ созданіи русскаго государства и широкій кругъ его воздѣйствія, вслѣдствіе преобладанія Православныхъ его жителей, хотя бы по количеству, то нельзя оспаривать того, что оно должно имѣть первенствующее значеніе. Эта такъ называе-

мая конфессіональная система въ отношеніи къ вѣроисповѣданіямъ естественно вытекаетъ изъ теоріи симфоніи. Паритетная система отношеній, вытекающая изъ идей естественнаго права, на дѣлѣ не оставляла государства безъ всякаго міросозерцанія, ибо какимъ либо міросозерцаніемъ должно было руководиться государство, и оно ознаменовало въ XIX вѣкѣ свою дѣятельность смѣной христіанскаго міросозерцанія нехристіанскимъ, атеистическимъ, или антихристіанскимъ. Доказательствомъ тому въ Германіи — эпоха культуркампфа 70-хъ годовъ, во Франціи—законодательство Вальдекъ Руссо и Комба въ началѣ 1900-хъ годовъ и доведеніе тѣхъ же идей въ Совѣтской Россіи до ихъ логическаго конца, въ несравненно, конечно, болѣе грубой и уродливой формѣ съ съ тѣмъ же господствомъ идей антихристіанскихъ вплоть до созданія сатанократіи.

Исторія теоріи симфоніи въ Византіи и русскомъ законодательствѣ.

Русское государство до Петра I свои отношенія къ Церкви опредѣляло всецѣло подъ Византійскимъ вліяніемъ и, какъ мы видѣли, въ **42 гл. Кормчей**, какъ догму права, принимало теорію симфоніи. Эта теорія имѣетъ за себя доЮстиніановскую давность. Проф. Остроумовъ въ засѣданіи Предсоборнаго Присутствія 1906 г. цитировалъ, какъ зародышъ ея, **Апостольскія** Постановленія (11, 34), гдѣ сравнивается епископское и царское достоинство: „Царь занимается только военными дѣлами, заботясь о войнѣ и мирѣ, чтобы охранять тѣло, а Епископъ проходитъ Священство Божіе, отклоняя отъ опасностей тѣло и душу.

Теоріи симфоніи въ памятникахъ церковнаго и государственнаго законодательства, въ частности на VII Вселенскомъ Соборѣ.

Итакъ, восколько душа превосходитъ, востолько Священство превосходитъ царство, ибо оно связываетъ и разрѣшаетъ достойныхъ наказанія или прощенія“. Этотъ первоисточникъ симфоніи изобличаетъ ея церковное происхожденіе. **VI Юстиніановская новелла** переноситъ симфонію изъ сферы ученія Церкви въ сферу государственную, дѣлая ее оффиціальной теоріей Византійскаго государства. Съ признаніемъ двухъ властей она требуетъ между ними нѣкоего благосогласія, приносящаго пользу человѣческому роду. Но отношенія между ними опредѣляются не юридически, а симфоническимъ согласіемъ, опредѣляемымъ фактически согласно своеобразной природѣ такихъ двухъ разнородныхъ факторовъ, какъ Церковь и государство, подобно тому, какъ устанавливаются отношенія между тѣломъ и душой. Послѣ Юстиніана эта теорія повторялась и въ авторитетнѣйшихъ церковныхъ актахъ, и въ государственномъ законодательствѣ. Среди первыхъ особенно знаменательно посланіе Епископовъ Патріарху Тарасію, прочитанное въ **засѣданіи VII Всел. Собора**

и занесенное въ Дѣянія этого Собора въ его русскомъ Казанскомъ изданіи (Дѣянія Вселенскихъ Соборовъ, т. VII, 98 стр.). „Онъ воздвигъ намъ рогъ спасенія (Лук. 1, 69) и исправленія въ домѣ и богопріятномъ храмѣ Единороднаго Сына Своего Господа и Бога Спасителя нашего Іисуса Христе. Этотъ рогъ—вы, святѣйшій, а также и **занимающіе по церковному установленію 2-ое мѣсто** (въ Церкви) боговѣнчанные и богоизбранные императоры наши и владыки вселенной. Священство есть освященіе и укрѣпленіе царства, а царство сила и твердыня священства. Объ этомъ одинъ мудрый государь и блаженнѣйшій изъ царей сказалъ: „Величайшій даръ далъ Богъ людямъ: Священство и царство; первое упорядочиваетъ и заботится о небесномъ, а второе, посредствомъ правовыхъ нормъ, управляетъ земнымъ. Нынѣ по истинѣ средостѣніе правды разрушено, согласіе (симфонія) одержало верхъ надъ разногласіями, разъединеніе уступило мѣсто единенію и разномысліе изгладилось“. Посланіе это отводитъ императору 2-ое мѣсто въ Церкви; это нисколько не противорѣчитъ тому, что власть его въ Церкви по существу своихъ проявленій ниже Епископской, но она пространственно шире, ибо каждый Епископъ имѣетъ власть только въ Епархіи, а въ цѣлой Церкви только, какъ членъ Собора; между тѣмъ власть императора, какъ стража Церкви, подобно Патріаршей, простирается на всю Помѣстную Церковь, но она остается властью стража и не дѣлается интегральной частью церковной власти. Но это положеніе главнаго стража Церкви и давало превосходство императору надъ всѣми другими свѣтскими государями, независимыми въ территоріальномъ отношеніи. Онъ въ своемъ положеніи главнаго стража Церкви для всѣхъ — примѣръ вѣрности къ Церкви и усердія къ ней. Въ цитированномъ посланіи разумѣется, конечно, миръ Христовъ, во имя Христа, знаменующій миръ человѣка съ Богомъ исповѣданіемъ Его ученія и жизнью по вѣрѣ въ Него, по Его заповѣдямъ, безъ компромисса съ совѣстью, а не миръ дипломатическій, основанный на взаимныхъ уступкахъ равноправныхъ сторонъ ради взаимнаго внѣшняго чисто человѣческаго умиротворенія и спокойствія. Та же симфонія и въ другихъ послѣюстиніановскихъ памятникахъ государственнаго законодательства. Въ Эпанагогѣ императора Василія Македонскаго въ § 8 гл. 3 говорится о взаимномъ отношеніи царя и Патріарха, т. е. между Священствомъ и царствомъ, какъ объ отношеніи души и тѣла, и въ ихъ согласномъ дѣйствіи, въ симфоніи, опредѣляетъ благо государства. Болѣе подробно ту же мысль выразилъ въ XII вѣкѣ императоръ **Іоаннъ Комненъ** въ посланіи къ Папѣ Григорію: „Два предмета въ продолженіе моего царствованія я признавалъ совершенно отличными одинъ отъ другого: это власть духовная (т. е. Священство), которая отъ великаго и высочайшаго Первосвященника, князя міра, Христа дарована Его Апостоламъ и ученикамъ, какъ благо неизмѣнное,

черезъ которое по Божественному праву они получили власть вязать и рѣшить всѣхъ людей, а другой предметъ— это власть мірская (т. е. царство), обращенная ко временному по Божественному слову: „Воздайте Кесарю, что ему принадлежитъ",—власть, заключенная въ своей сферѣ. Эти двѣ господствующія въ мірѣ власти, хотя раздѣльны и различны, но дѣйствуютъ къ обоюдной пользѣ въ гармоническомъ соединеніи (симфоніи), воспомоществуя и дополняя одна другую. Онѣ могутъ быть сравнимы съ двумя сестрами—Марфой и Маріей, о которыхъ повѣствуется въ Евангеліи. Изъ согласнаго обнаруженія этихъ властей проистекаетъ общее благо, а изъ враждебныхъ отношеній великій вредъ" (Пихлеръ, Ib. 1, 286). Это посланіе совершенно точно поясняло догму права, принятую въ законодательныхъ памятникахъ. Замѣтимъ, что въ XIV вѣкѣ Алфавитная Синтагма **Матвѣя Властаря**, которая служила практическимъ руководствомъ, въ главѣ VIII подъ буквой „п" повторяетъ ту же идею, варьируя нѣсколько выраженіе: „Величайшія и необходимѣйшія части государства, составляемаго, подобно человѣку, изъ частей и частицъ, суть царь и Патріархъ; посему миръ и счастье подданныхъ и по душѣ, и по тѣлу заключается въ единомысліи и согласіи во всемъ Священства и царства". Теорія царя—великаго Первосвященника, теорія противорѣчащая теоріи симфоніи, о которой мы говорили раньше, была, по словамъ **Симеона Солунскаго,** придумана льстецами для оправданія незаконныхъ и противоканоническихъ вторженій свѣтской власти въ церковную сферу. Ее проводилъ Вильсамонъ въ своемъ толкованіи на 69 правило Трульскаго Собора. Онъ сопоставилъ языческаго императора Тиверія съ христіанскимъ императоромъ, какъ Архіереемъ. Говоря, что православные императоры съ призываніемъ Святой Троицы назначаютъ Патріарховъ и, будучи помазанниками Божіими, невозбранно входятъ въ святой алтарь и кадятъ и дѣлаютъ знаменія креста съ трикиріемъ, какъ и Архіереи, пишетъ: „Въ XIX Словѣ древностей Іосифа Флавія находится слѣдующая императорская надпись: „Тиверій Клавдій Германикъ, величайшій Архіерей, консулъ во второй разъ облеченный трибунной властью". А какъ царствующій императоръ есть и помазанникъ Божій по причинѣ помазанія на царство, а Христосъ и Богъ нашъ есть между прочимъ и Архіерей, то благословно и императоръ украшается архіерейскими дарованіями". Эту теорію проповѣдывалъ и **Дмитрій Хоматинъ**, Архіепископъ Охридскій, и **Макарій Анкирскій**, но она противорѣчитъ церковному ученію о природѣ Христовой Церкви и назначеніи Православнаго государства, а также и оффиціальной догмѣ Византійскаго государственнаго права. Въ Россію эта догма перешла, по опредѣленію проф. Остроумова, черезъ Номоканонъ І. Схоластика въ болгарскомъ переводѣ; тамъ въ числѣ 87 главъ, взятыхъ

I. Схоластикомъ изъ Юстиніановскихъ новеллъ, включена и 6 новелла Юстиніана.

Перенесеніе теоріи симфоніи изъ Византіи на Русь.

Она помѣщалась и въ Синтагмѣ каноновъ въ XIV титуловъ, приведенной, по изслѣдованію проф. Павлова, во всѣхъ Кормчихъ Софійской фамиліи. Когда во второй половинѣ XIII вѣка Митрополитъ Кириллъ I получилъ отъ Болгарскаго деспота Іакова Святослава сербскій переводъ Кормчей, содержавшій въ себѣ сокращеніе церковныхъ правилъ (синопсисъ) съ толкованіемъ Аристина, то въ этой Кормчей опять помѣщалось среди главъ I. Схоластика и предисловіе къ 6 новеллѣ Юстиніана, содержащее теорію симфоніи; черезъ это послѣдняя оказалась и во всѣхъ Кормчихъ Рязанской фамиліи. Послѣднія положены въ основу печатной русской Кормчей, и такимъ образомъ теорія симфоніи оказалась въ качествѣ дѣйствовавшаго русскаго права. Эту же систему провозгласилъ, какъ руководящій принципъ, и Патріархъ Никонъ, когда не прежде согласился занять Патріаршій престолъ, какъ получилъ клятву царя и бояръ въ томъ, что они предоставятъ ему управлять Церковью по канонамъ. „Если вамъ угодно, чтобы я былъ у васъ Патріархомъ, говорилъ онъ 22 Іюля 1652 года въ Успенскомъ Соборѣ, дайте мнѣ ваше слово и произнесите обѣтъ въ этой Соборной Церкви передъ Господомъ и Спасителемъ нашимъ и Его Пречистою Матерью, Ангелами и всѣми Святыми, что вы будете содержать Евангельскіе догматы и соблюдать правила Св. Апостоловъ и Св. Отцовъ и законы благочестивыхъ царей. Если обѣщаетесь слушаться и меня, какъ вашего главнаго Архипастыря и отца, во всемъ, что буду возвѣщать вамъ о догматахъ Божіихъ и о правилахъ, въ такомъ случаѣ, я по вашему желанію и прошенію не стану болѣе отрекаться отъ великаго архіерейства“ (Ист. Макар., XII, 7 стр.). Еще болѣе рельефно Никонъ выставилъ теорію симфоніи въ рѣчи на Соборѣ въ мартѣ или апрѣлѣ 1654 г. Высказавъ общія мысли, что нѣтъ ничего богоугоднѣе, какъ поучаться въ заповѣдяхъ Божіихъ и крѣпко на нихъ утверждаться, онъ сказалъ: „По словамъ благочестиваго царя Юстиніана, два величайшіе дара даровалъ Богъ людямъ по своей благодати: священство и царство, изъ которыхъ одно служитъ Божественнымъ, а другое правитъ человѣческими (дѣлами), но оба, происходя отъ одного и того же начала, украшаютъ человѣческую жизнь; они тогда только могутъ выполнить свое призваніе, если будутъ заботиться о сохраненіи между людьми божественныхъ заповѣдей и церковныхъ правилъ“ (Ib., 140 стр.). Здѣсь Никонъ выразилъ идею самостоятельной природы Церкви и теорію симфоніи въ ея обычномъ православномъ пониманіи. Въ этомъ православномъ сознаніи онъ искалъ опоры для церковно-обрядовой реформы,

когда ссылался на то, что грамота Патріарховъ 1593 г. призываетъ къ единенію въ вѣрѣ и обрядахъ; и въ этомъ же церковномъ сознаніи онъ искалъ опоры противъ цезарепапистскаго отношенія къ Церкви, когда ссылался въ своемъ „Раззореніи" на Святыхъ Отцовъ и на Эпаногогу, вдохновлявшуюся понятіями Патріарха Фотія, о двухъ раздѣльныхъ порядкахъ бытія, во главѣ которыхъ стояли царь и Патріархъ. Теорія симфоніи помѣщена Никономъ въ напечатанной въ 1656 г. „Скрижали".

Замѣна теоріи симфоніи утилитарной системой при Петрѣ I.

Ударъ по симфоніи въ русскомъ правѣ въ смыслѣ принятія иного пониманія природы права Церкви на управленіе въ своихъ дѣлахъ и иное обоснованіе права государства въ отношеніи его къ церковнымъ дѣламъ нанесъ Петръ I въ своемъ Духовномъ Регламентѣ, подготовленномъ рядомъ законовъ, изданныхъ имъ о монастыряхъ, о церковномъ землевладѣніи, о монашествѣ, въ которыхъ руководящей идеей служило утилитарно понятое благо государства, опредѣляемое самостоятельнымъ и независимымъ усмотрѣніемъ государственной власти, могущей исходить изъ любой философской теоріи, а не изъ стремленія согласовать благо государства съ успѣхомъ Церкви. Эта новая система тяжелѣй для Церкви, чѣмъ цезарепапизмъ, ибо въ системѣ цезарепапизма, хотя императоръ восхищаетъ на себя власть церковную, но не отрекается отъ служенія идеѣ Церкви, напротивъ, признаетъ это служеніе своимъ долгомъ уже въ силу своего сана: вопросъ въ цезарепапизмѣ по существу касается распредѣленія церковныхъ функціи между императоромъ и духовной Іерархіей, а не вопроса, долженъ-ли государь помнить интересы Церкви. Напротивъ, въ нѣмецкой теоріи императоръ располагаетъ всей властью въ силу обладанія территоріей и принципіально не связанъ служеніемъ Церкви; онъ можетъ вдохновляться и другими не церковными идеалами. Теорія симфоніи, исходя изъ признанія двухъ равноправныхъ самостоятельныхъ союзовъ, Церкви и государства, въ дѣлахъ собственно церковныхъ отводитъ рѣшающее значеніе Церкви, въ дѣлахъ чисто свѣтскихъ—рѣшающее значеніе государству, а въ дѣлахъ смѣшанныхъ призываетъ государство добровольно принимать наставленія Церкви. Однако эта теорія вовсе не требуетъ, чтобы Церковь и государство въ своихъ дѣлахъ обходились безъ взаимнаго призыва другъ къ другу и рѣшали дѣло, игнорируя интересы другого союза; она не допускаетъ однако самочиннаго вершенія одной властью дѣлъ въ сферѣ другой.

Петровская церковная реформа явила замѣну церковныхъ идеаловъ идеалами свѣтскими, содержаніе которыхъ мѣнялось въ зависимости отъ увлеченій той или иной философіей, будетъ-ли то Пуффендорфъ при Петрѣ, или Вольтеръ при Екатеринѣ II, или мистическое христіанство князя А. Н. Голицына съ библейскимъ обществомъ при Александ-

рѣ I. Разумѣется, это отражалось на всемъ строѣ церковныхъ учрежденій и на отношеніи къ нимъ со стороны государственныхъ установленій.

О санкціяхъ въ защитѣ Церковью своихъ правъ.

Санкціи Церкви въ случаѣ превышенія государственной властью своихъ правъ.

Большое различіе между православнымъ и католическимъ пониманіемъ симфоніи, обусловливаемое различнымъ ученіемъ о духовной власти, состоитъ не только въ пониманіи духовной власти, но и, какъ слѣдствіе этого, въ различіи тѣхъ санкцій, которыя допускаются, въ случаѣ отказа свѣтской власти прекратить свое вторженіе въ церковную сферу. Мы видѣли, что въ католическихъ системахъ, санкціи эти варьируются въ зависимости отъ теоріи, между правомъ низложенія непокорнаго государя по усмотрѣнію Папы и правомъ разрѣшать подданныхъ отъ присяги повиноваться государю въ исключительныхъ случаяхъ нарушенія государствомъ нравственныхъ требованій, вытекающихъ изъ церковнаго ученія. Но православное пониманіе осталось на древней Апостольской и Святоотеческой точкѣ зрѣнія, которая предусматривала возможность преслѣдованія Церкви со стороны власти, законно существующей. Это—слезы, мольбы, увѣщанія, примѣненія церковныхъ наказаній и удаленіе отъ паствы, согласно: Мѳ. 10, 23-26; 10, 14, 15; Дѣян. 13, 44, 45, 51; Лук. 4, 28-30; Іоан. 7, 1; 8, 59; 10. 39, 40.

Paul Janet о политикѣ Святыхъ Отцовъ. Тертулліанъ.

„Il est vrai [88]), говоритъ **Janet** (1,289), qu'en introduisant un royaume de Dieu dans le royaume de ce monde, le christianisme soulevait par la même la question de savoir comment ces deux royaumes pourraient s'unir, s'entendre, se limiter Mais cette question est à peine indiquée dans l'Evangile; c'est le problème du moyen âge et des temps modernes". А въ другомъ мѣстѣ:

„La Politique des Pères (1, 314) est en tout conforme à celle de Saint Paul: obéissance à l'etat en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu" [89]).“ И **Тертулліанъ** противопоставляетъ подчиненіе христіанъ оппозиціонному духу римлянъ:

„Le chrétein n'est l'ennemi de personne; comment le se-

---

[88]) „Вѣрно, что, вводя царство Божіе въ царство міра сего, христіанство ставило тѣмъ самымъ вопросъ, какимъ образомъ могутъ соединяться, взаимно согласоваться и ограничиваться эти два царства. Но этотъ вопросъ едва указанъ въ Евангеліи; это—проблема среднихъ вѣковъ и новаго времени".

[89]) „Политика Отцовъ вполнѣ согласна съ политикой Св. Павла: повиновеніе государству во всемъ, что не противорѣчитъ Божьему Закону".

rait-il de l'empereur qui a été établi par Dieu"? [90]). Но есть одинъ пунктъ, въ которомъ христіане—плохіе граждане: [91]) „C'est en refusant de reconnaître **la divinité impériale**. „Je veux bien appeler l'empereur un maître. говоритъ Тертулліанъ, mais dans le sens ordinaire; non si l'on veut me forcer à avouer qu'il est maitre à la place de Dieu Je suis libre pour lui: Dieu est mon seul maître. Comment le père de la patrie serait-il un maître?" Telle fut la politique de l'Eglise, tant qu'elle fut persécutée. Lorsque elle devient victorieuse, cette politique ne changea pas tout à coup. Ce fut alors le plus beau moment de la politique chrétienne. L'Eglise obéissante, mais respectée, n'intervenait auprès des empereurs que pour défendre la justice, employant contre le crime non pas l'anathème, mais la supplication; ne soulevant pas les sujets contre les souverains, mais fermant les portes de l'Eglise à celui qui s'en était rendu indigne. Tel fut l'exemple donné par **Saint Ambroise**, exemple dangereux, il est vrai, et dont on devait plus tard abuser, mais qui ne paraît alors que l'acte courageux de la conscience et le droit de la piété. Tout en maintenant l'autorité morale de l'Eglise et en soutenant dans certains cas ses droits avec énergie, Saint Ambroise a toujours reconnu l'indépendance et la superiorité du pouvoir temporel: „Si l'Empereur demande le tribut nous ne refuserons pas; les champs de l'Eglise payent tribut. Si l'empereur désire nos champs, il a le pouvoir de les prendre, personne ne résistera... Nous payons à César ce qui est à César".

---

[90]) „Христіанинъ никому не врагъ, какъ же онъ могъ бы быть врагомъ императора, установленнаго Богомъ"?

[91]) „Это—отказывая признать императорское божество. Я хочу назвать императора, говоритъ Тертулліанъ, господиномъ, но въ обыкновенномъ смыслѣ, но не хочу, если меня заставляютъ признать, что онъ господинъ на мѣсто Бога. Я свободенъ въ отношеніи его; Богъ—мой господинъ. Какимъ образомъ отецъ отечества сталъ бы господиномъ? Такой была политика Церкви, пока ее преслѣдовали. Когда она стала побѣдоносной, политика не перемѣнилась сразу. Это былъ прекраснѣйшій моментъ христіанской политики. Церковь повинующаяся, но уважаемая, вмѣшивалась подлѣ императоровъ только ради защиты справедливости, употребляя противъ преступленія не анаѳему, но мольбу, не возбуждая подданныхъ противъ государей, но затворяя двери Церкви передъ тѣмъ, кто дѣлался ея недостойнымъ: таковъ былъ примѣръ, данный Св. Амвросіемъ, примѣръ, правда, опасный, которымъ позже злоупотребили, но который былъ только смѣлымъ дѣйствіемъ совѣсти и правомъ благочестія. Поддерживая нравственный авторитетъ Церкви и поддерживая въ опредѣленныхъ случаяхъ съ энергіей ея права, Св. Амвросій всегда признавалъ независимость и верховенство свѣтской власти: „Если императоръ требуетъ подати, говоритъ онъ, мы не отказываемъ; церковныя поля платятъ подать. Если императоръ хочетъ взять наши поля, онъ имѣетъ власть ихъ взять, никто не будетъ сопротивляться... Мы отдаемъ Кесарю Кесарево".

Св. Амросій. Амвросій писалъ:[92]) Jésus Crist nous a donné une grande preuve de la soummission où les chrétiens doivent être des puissances supérieures et de l'obligation où nous sommes de payer le tribut aux princes de la terre. Si le fils de Dieu a payé le cens, qui est tu donc toi qui prétends ne pas le payer? Lui l'a payé qui ne possédait rien, toi qui as recherché les gains du siècle tu ne reconnaitrais pas les obligations que tu dois au siècle. Въ томъ же смыслѣ Блаженнный Августинъ: „Si la puissnce ordonne quelque chose contre l'ordre de Dieu, méprisez la puissance. On nous dit: Il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu. Mais on oublie la suite du passage: Tout ce qui vient de Dieu est ordonné. **Donne nous donc une puissance qui soit bien ordonnée et nous no résisterons pas"** [93]). Церковь призывается сопротивляться только при нарушеніи Бежественной заповѣди. Съ ея появленіемъ впервые возникаетъ вопросъ, неизвѣстный древнему міру, объ отношеніи Церкви и государства. Провозглашая царство Божіе, свободу совѣсти, что Богу надо повиноваться болѣе, нежели людямъ, христіанство освобождало человѣка отъ государства, давая ему иной законъ, иную цѣль, иной принципъ. **Какъ стоицизмъ освобождалъ теоретически человѣка отъ государства, дѣлая его гражданиномъ вселенной, такъ и христіанство освобождало его для небеснаго града, гдѣ царемъ Самъ Богъ.** И Церковь призываетъ поддержать среди міра миръ, вѣру и чистоту нравовъ; она защищаетъ слабыхъ противъ сильныхъ, угнетаемыхъ противъ угнетателей; она выступаетъ посредникомъ между королями и народами, но власть эта остается властью нравственной.

Блаженный Августинъ, о повиновеніи государству.

Папа Григорій Великій о подчиненіи государству.

Еще въ VI вѣкѣ Папа **Григорій Великій** обращается къ Восточному императору съ увѣщаніями и наставленіями безъ принудительныхъ матеріальныхъ санкцій. Онъ востаетъ противъ запрещенія военнымъ поступать въ монахи.

„Que suis-je, dit-il, pour parler à mes maîtres? que poussière et vermisseau. Et cependant comme je sens que cette

---

[92]) „Іисусъ Христосъ далъ великій примѣръ подчиненія, которымъ Христіане обязаны высшимъ властямъ, и обязанности платежа податей земнымъ государямъ. Если Сынъ Божій платилъ подать, кто еси ты, что претендуешь ея не платить? Онъ ее платилъ, не имѣя ничего, а ты, ищущій прибыли земной, откажешься отъ обязанностей, которыя ты несешь по отношенію къ вѣку сему?"

[93]) „Если власть приказываетъ что либо противъ Божественнаго порядка, презирайте власть. Намъ говорятъ: „Нѣсть власть, аще не отъ Бога", но забываютъ продолженіе текста: все, исходящее отъ Бога, хорошо устроено. Такъ дайте намъ власть, хорошо устроенную, и мы не будемъ сопротивляться".

loi est contraire au Dieu souverain, je ne puis me taire. Voici ce que le Christ répond pour moi, son serviteur et le votre: je t'ai fait Caesar empereur et père d'empereurs. J'ai confite mes prêtres à ta main et tu veux enlever tes soldats à mon service? Je te le demande, pieux empereur, dis à ton serviteur de ce que tu réponderas à ces paroles au jour du jugement"[94]) Папа Григорій Великій не отказываетъ въ повиновеніи императору:

„Pour moi soumis à vos ordres j'ai fait savoir dans l'étendue de l'empire la loi que vous avez portée: Des deux cotés j'ai fait ce que j'ai du, en payant à l'empereur l'obéissance qu'il a le droit d'attendre, et en diasant pour Dieu ce que je croiais la vérité". [95]). Впервые угроза низложенія, содержавшаяся въ теоріяхъ, ложно приписанныхъ первымъ Папамъ и помѣщенныхъ въ Лжеисидоровыхъ декреталіяхъ, появившихся въ началѣ IX вѣка, употребляется Григоріемъ VII, при протестѣ имперскаго духовенства, писавшаго о немъ: „Il s'éleve au dessus de tout ce qui est respecté, comme s'il était Dieu lui même; et il se vante de ne pouvoir se tromper. Il délie des hommes non du péché mais de la loi du Crist et des serments. Tout ce qu'il dit, il l'appelle la loi de Dieu. Dieu a dit: Celui qui ceindra l'épée, périra par l'épée" [96]).

Протестъ духовенства противъ матеріальныхъ угрозъ Григорія VII, Бернардъ Клерворскій.

Лучшій протестъ противъ нарождавшейся средневѣковой теоріи папства явился въ нѣдрахъ самого католичества со стороны величайшаго человѣка, оставшагося вѣрнымъ Апостольскимъ традиціямъ, **Св. Бернарда:**

„Est ce que le champ n'est pas sous l'empire du fermier? le jeune enfant de son pédagogue? Et cependat le fermier n'est point le maître du champ, ni le pédagogue de son élève"...[97]).

---

[94]) „Кто я, чтобы говорить моимъ повелителямъ? только прахъ и червь! И однако, я не могу молчать, сознавая, что этотъ законъ противенъ Всемогущему Богу. Вотъ что отвѣчаетъ за меня—своего слугу Вашего Христосъ; я сдѣлалъ тебя, Цезарь, царемъ и отцомъ царей. Я ввѣрилъ тебѣ моихъ священниковъ, а ты хочешь отнять твоихъ солдатъ отъ службы Мнѣ? Я прошу тебя, благочестивый царь, скажи твоему слугѣ о томъ, что ты отвѣтишь на эти слова въ день суда?"

[95]) „За себя, подчиненнаго вашимъ приказамъ, я обнародовалъ на пространствѣ Имперіи законъ, который Вы издали. Въ двухъ отношеніяхъ я исполнилъ свой долгъ: отдавая императору должное повиновеніе, котораго онъ вправѣ ожидать, и говоря за Бога то, что я почиталъ истиной".

[96]) „Онъ возвышается выше всего, что почитается, какъ если бы онъ былъ самъ Богъ; и онъ хвалится тѣмъ, что не можетъ ошибаться. Онъ разрѣшаетъ людей не отъ грѣха, а отъ Христова закона и присяги. Все то, что онъ говоритъ, онъ называетъ закономъ Божіимъ. Богъ сказалъ: взявшій мечъ погибнетъ отъ меча".

[97]) „Развѣ поле не находится подъ властью фермера? Молодое дитя подъ властью своего воспитателя? И однако, фермеръ не хозяинъ своего поля, а педагогъ не хозяинъ своего воспитанника... Что луч-

„Lequel vaut le mieux, disait il, et vous parait plus digne, de remettre les péchés ou de diviser les héritages? Ces soins infinis et matériels ont pour juges les rois et les princes de la terre. Pourquoi envahir le territoire d'autrui? pourquoi étendre vos faux dans la moisson du voisin? И еще: [98]) Voici la voix du Seigneur dans l'Evangile: Les rois des nations dominent sur elles; qu'il n'en soit pas ainsi parmi vous Il est donc évident que la domination est interdite aux apôtres... Allez maintenant et soyez assez hardis pour joindre la domination à l'apostolât; **si vous vous voulez posseder à la fois l'un et l'autre vous serez privés de tous les deux.** Autrement vous serez de nombre de ceux dont Dieu a dit: Ils ont régné mais non par Moi; ils ont commandé, mais Je ne les ai point approuvés **Que si vous voulez régner de la sorte vous aurez la gloire mais non devant Dieu. Voilà ce qui vons est défendu, voyons ce qui vous est ordonné.** Que celui qui est le plus grand parmi vous devienne comme le plus petit et que le premier soit votre serviteur. Voilà la règle préscrite aux apôtres. **La domination leur est défendue, et le service leur est ordonné.** Dira t'on que c'est détruire l'autorité apostolique? Mais l'autorité peut se concilier avec l'absence de domination" (Janet I, 336). Но, какъ мы видѣли, не эта доктрина, а доктрина косвенной власти стала оффиціальной доктриной Католической Церкви черезъ внесеніе въ Силлабусъ соотвѣтствующаго тезиса.

Среди „Erreurs relatifs à l'Eglise et à ses droits" значится, какъ мы уже упоминали, въ ст. 24 слѣдующее заблужденіе вѣка: L'Eglise n'a pas le droit d'employer la force; elle n'a aucun pouvoir temporel direct ou indirect [99]), (Lett. apost. „Ad apostolicae" du 23 aout 1851) (изъ Debidour. Histoire des rapports de l'Eglise et de l'etat en France p. 729). Такое же противорѣчіе въ нѣдрахъ католичества мы

ше и кажется Вамъ болѣе достойнымъ отпускать грѣхи или дѣлить наслѣдства? Эти безконечныя и матеріальныя заботы вѣдаютъ короли и князья земли. Зачѣмъ захватывать чужую территорію? Захватывать серпомъ жатву сосѣда"? ...

[98]) „Вотъ Слова Спасителя въ Евангеліи: „цари народовъ господствуютъ надъ ними, но между вами да не будетъ такъ". Итакъ ясно, что властительство запрещено Апостоламъ... Идите теперь и будьте достаточно смѣлы, чтобы соединить власть съ апостольствомъ; если вы хотите сразу имѣть и то, и другое, вы потеряете и то, и другое. Иначе вы будете изъ числа тѣхъ, о которыхъ Богъ сказалъ: они царствовали, но не Мною: они приказывали, но Я ихъ не одобрялъ." Если вы будете такъ царствовать, то будете имѣть славу, но не передъ Богомъ. Вотъ что вамъ запрещено; посмотримъ, что вамъ приказано. Пусть самый великій изъ васъ станетъ какъ самый меньшій и пусть первый будетъ вашимъ слугой. Вотъ правило, данное Апостоламъ. Властительство имъ запрещено, а служеніе на нихъ возложено. Скажутъ, можетъ быть, что это значитъ разрушать апостольскій авторитетъ, но авторитетъ можетъ совмѣщаться съ отсутствіемъ властительства".

[99]) „Церковь не имѣетъ права употреблять силы. Она не имѣетъ никакой свѣтской власти ни прямой, ни косвенной".

видимъ даже среди самихъ соборныхъ правилъ. Такъ напримѣръ Констанцкій Соборъ выше Папы ставилъ Соборъ, а Ватиканскій Папу выше Собора, при чемъ опредѣленіе Папы ex cathedra считается непогрѣшимымъ не въ силу того, что его ученіе согласно съ ученіемъ Церкви, а ex sese, т. е. само по себѣ. Вотъ въ какихъ выраженіяхъ провозглашена безошибочность Папы въ дѣлахъ вѣры и нравовъ въ Ватиканѣ 18-VII 1870.

Въ „Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum“, Denzinger (p. 489), это выражено такъ: [100])

„Itaque Nos traditioni a fidei christianae exordio perceptae fideliter inhaerendo, ad Dei Salvatoris nostri gloriam, religionis Catholicae exaltationem et christianorum populorum salutem, sacro approbante Concilio, docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere qua Divinus Redemptor ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque eiusmodi Romani pontificis definitiones **ex sese non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles** esse. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere quod Deus avertat, praesumpserit, anathema sit“. Распространеніе объема папской безошибочности на дѣла не только вѣры, но и нравственности, можетъ способствовать заостренію теоріи косвенной власти.

Символическое выраженіе симфоніи. Врученіе царемъ жезла Патріарху.

Символическимъ выраженіемъ симфоніи является врученіе жезла царемъ Патріарху передъ его интронизаціей въ особой церемоніи πρόβλησις въ Византіи и въ Россіи во время интронизаціи. Обрядъ этотъ объясненъ **Симеономъ Солунскимъ** такъ: „The emperor himself alone gives the pastoral staff to patriarch; because he wishes to

---

[100]) „Поэтому мы, вѣрно держась преданія существующаго отъ начала христіанской эры, для славы нашего Бога Спасителя, для возвышенія католической религіи и спасенія христіанскихъ народовъ, съ одобренія Священнаго Собора учимъ и опредѣляемъ догму, Божественно открытую: Когда римскій первосвященникъ говоритъ ex cathedra, то есть, исполняя обязанность пастыря всѣхъ христіанъ и учителя, опредѣляетъ своимъ высшимъ Апостольскимъ авторитетомъ ученіе вѣры или нравственности для соблюденія всей Церковью черезъ Божественную помощь, обѣщанную ему во Блаженномъ Петрѣ, онъ имѣетъ силу безошибочности, которою Божественный Искупитель соблаговолилъ снабдить Церковь Свою въ опредѣленіи ученія о вѣрѣ или нравственности; потому опредѣленія римскаго первосвященника безошибочны ex sese, а не въ силу согласія Церкви. Если же кто, чего Боже избави предположить, отвергаетъ это наше опредѣленіе, да будетъ анаѳема“.

honour the Church, implying also at the same time that he personally accepts affactionately this individual now consecrated as his own pastor whom God has chosen for him" (Palmer, III, 282) [101].

А при вѣнчаніи на царство царя по чину читалось поученіе Патріархомъ, въ которомъ выражены его обязанности передъ Церковью. Чтобы оттѣнить значеніе теоріи симфоніи для жизни государства, надо вспомнить то значеніе, которое имѣютъ для него связанность съ неизмѣнными, освященными Церковью, идеалами.

О значеніи религіи для государства. Аристотель. Лактанцій. Папа Иннокентій II. Никонъ. Одно сужденіе проф. Масарика.

Аристотель пишетъ въ своей Политикѣ VII, 8: πρῶτον ἡ περὶ τῶν θεῶν ἐπιμελεία т. е. религія есть первое дѣло государства, а Лактанцій въ сочиненіи „De ira Dei": „Timor Dei solus est qui custodit hominum inter se societatem" [102]. Язычники сознавали, что государство сильнѣе религіей, чѣмъ стѣнами и цитаделями. (Cicero de legibus II, 6, 7). А о послѣдствіяхъ забвенія ея Лактанцій писалъ: „Religione justitiaque detracta, vel ad stultitiam pecudum amissa ratione devolvimur, vel ad bestiarum immanitatem" [103]) (безчеловѣчность). Объ этомъ говорилъ и Папа **Иннокентій II** въ письмѣ къ королю Лотарю: „Пускай удалятъ вѣру въ Божественнаго Искупителя изъ сердца человѣка и изъ нѣдръ человѣческаго общества, и индивидуальная и соціальная жизнь окажется лишенной смысла и значенія". Мало того, нарушеніе государствомъ уваженія къ Церкви влечетъ за собой разрушеніе государства, о которомъ говорилъ **и Патріархъ Никонъ** и въ письмахъ, и на судѣ, когда по поводу обвиненій его въ томъ, что онъ говорилъ о зловѣщей кометѣ, сказалъ: „Когда Господь проклялъ городъ Виѳсаиду и Капернаумъ выше Содома и Гоморры, проклятіе, вѣдь, подѣйствовало на страну видимымъ образомъ. Когда Господь предсказалъ разрушеніе Іерусалима и храма, разрушеніе не произошло сразу, но черезъ 40 лѣтъ. Также будетъ съ тѣми, кто согрѣшилъ теперь, и съ Москвой. Это не останется безнаказаннымъ" (Стр. 50, Предисл. въ IV т. у Пальмера). Также писалъ Никонъ въ письмѣ къ царю о явленіи ему Св. Петра Митрополита, говорившаго ему: „Брате Никоне, говори царю, почто онъ Святую и Великую Церковь преобидѣлъ, иже нами собранная святыя недвижимыя вещи восхитилъ безстрашно,

---

[101]) „Самъ императоръ одинъ вручаетъ пастырскій посохъ Патріарху, ибо онъ желаетъ почтить Церковь, показывая въ то же время, что онъ лично принимаетъ съ преданностью это лицо, вновь посвященное, какъ своего собственнаго пастыря, котораго Богъ избралъ для него".

[102]) „Только одинъ страхъ Божій сохраняетъ общество людей".

[103]) „Съ удаленіемъ религіи и справедливости мы опускаемся до глупой скотины, лишившись разума, или до свирѣпости дикихъ животныхъ".

и нѣсть ему на пользу се, но рцы ему, **да возвратитъ паки, яко гнѣвъ Божій того ради навелъ на ся:** дважды мору бывшу и колько тысящъ изомреша и запустѣша, и сущихъ нынѣ не иматъ предъ враги своими стати". Также и въ письмѣ Зюзину въ февралѣ 1660 г. онъ говорилъ о гибели царствъ, не почитающихъ священства [104]).

Пальмеръ о возможности грядущаго отпаденія Россіи отъ христіанства и о возможности православной реакціи.

А Пальмеръ писалъ въ 70-хъ годахъ XIX вѣка въ IV т., Предисловіе, на 63 и 64 стр. [105]) „What is to be the future of Russia? Sussia, quo spectat? **Is it to be still German materialism and ultimately an apostasy even from the name itself of christianity?** Are the

[104]) Ту же мысль въ сужденіи о первичныхъ причинахъ самой русской революціи высказываетъ въ своихъ воспоминаніяхъ и столь далекій отъ Никона по своему общему міросозерцанію, въ XX вѣкѣ Массарикъ (Воспоминанія 158). Никонъ говорилъ о томъ, что царство безъ Церкви не прочно стоитъ, и теперь, послѣ паденія царства, Европейскій мыслитель возлагаетъ вину въ этомъ на пассивность Церкви, а пассивность эта, продолжимъ мы,—продуктъ ея порабощенія и потери того дерзновенія Іерархіей, которое Никонъ считалъ обязательнымъ ея свойствомъ. „Россія пала, пишетъ Массарикъ, должна была пасть изъ-за своей внутренней неправды, какъ бы сказалъ Кирѣевскій. Война была лишь великимъ поводомъ, при которомъ появилась наружу внутренняя неправда во всей своей наготѣ, и царизмъ палъ самъ собой. Царизмъ сумѣлъ цивилизовать Россію въ грубыхъ чертахъ, т. е. дать европейскія возможности дворянству, бюрократіи, офицерству, но мужикъ и солдатъ—мужикъ—Россія жили внѣ этой царской цивилизаціи, а потому и не защищали ея, когда во время войны она не смогла сама удержать себя, благодаря своей скудости и внутренней нищетѣ. Великую вину въ этомъ я приписываю Русской Церкви и ея пассивности; она виновата въ томъ, чего не дѣлала, т. е., что не заботилась въ достаточной мѣрѣ о моральномъ воспитаніи народа. То, что славянофилы, особенно Кирѣевскій хвалятъ въ Русской Церкви, то является именно ея величайшимъ недостаткомъ—Чаадаевъ видѣлъ лучше, чѣмъ славянофилы". Эту мысль надо продолжать указаніемъ, что Церковь была съ паденіемъ Никона постепенно лишена этой возможности, и вина падаетъ на государственную власть: надо это сознать открыто. Мысль Массарика отличается отъ мысли Никона о значеніи Церкви для царства только тѣмъ, что то, чѣмъ было пророчество Никона XVII вѣка, у Массарика въ XX вѣкѣ является въ результатѣ анализа прошлаго.

[105]) „Каково будущее Россіи? Россія, куда идешь? Будетъ-ли то германскій матеріализмъ и наконецъ апостасія отъ самаго имени христіанства? Эти двѣ имперіи Россія и Пруссія, подобны ли другъ другу въ ихъ природѣ и въ ихъ именахъ подобно Гогу и Магогу пророка Іезекіиля? Или будетъ христіанская и православная реакція? И если такъ, какая реакція возможна? Хвостъ не можетъ руководить головой. Но теперь голова и спинной хребетъ Россіи есть Германія. Греческая религія и Церковь были пристегнуты къ германскимъ принципамъ свѣтскаго верховенства, какъ хвостъ привязанъ къ хребту собаки. Голова и хребетъ должны продолжать вести, а хвостъ долженъ слѣдовать. Конечно, отдѣльныя лица, хотя они сами или ихъ отцы грѣшили такъ глубоко, могутъ раскаяться; но исторія не знаетъ примѣра націи или общества, которыя бы, разъ добровольно отступивъ отъ высшаго состоянія религіи къ низшему, поднялись собственнымъ внутреннимъ усиліемъ покаянія. Такъ можно утверждать со слишкомъ большей дозой основанія и вѣроятія. Но невозможное людямъ возможно Богу".

two empires of Russia and Prussia to be like to one another in their nature as in their names, like the Gog and Magog of the prophet Ezekiel? Or is there to be a christian and orthodox reaction? And if so, what reaction is possible? The tail cannot lead the head. But now the head and the backbone of Russia are German. The Greek religion and Church has been attached to the German principle of civil supremacy as the tail is attached to the backbone of a dog. The head and the spine must continue to lead and the tail must follow. Individuals indeed, through they themselves or their fathers have sinned ever so deeply, may repent; but history offers no example of a nation or community which has once voluntarly apostated from a higher religion's state to a lower recovering itself by its own inward effort of repentance. So it may be said, and with only too much reason and probability. Nevertheless what is impossible with men is possible with God". Первое пониженіе положенія Церкви произошло при Алексѣѣ Михайловичѣ, когда по уходѣ Никона, царь взялъ на себя управленіе Церковью, самочинно назначивъ мѣстоблюстителемъ Митрополита Питирима, а потомъ извергнутаго изъ сана Митрополита Паисія Лигарида; второе при Петрѣ, когда царь самочинно вторгся въ строй церковнаго управленія, уничтожилъ Патріаршество, захватилъ законодательство по церковнымъ дѣламъ и учредилъ Синодъ, который оказался скоро въ числѣ даже не высшихъ, а подчиненныхъ государственныхъ учрежденій.

Пророческія угрозы Папы Пія IX для Европейскаго міра.

Тѣмъ же пророчествомъ для Европы дышетъ рѣчь Папы Пія IX. Папа Пій XI въ рѣчи 28 сент. 1860 г. говорилъ о походѣ на Церковь со стороны тогдашняго итальянскаго правительства и о принципѣ невмѣшательства, провозглашеннаго другими, и видѣлъ въ этомъ путь къ коммунизму. Онъ говорилъ: „Non pote in avvenire piu sussistare alcuna fermezza d'un diritto. Si tratta del principio di rebellione, al quale il governo subalpino vergognosamente serve, e da cio si puo di leggieri scorgere qual continuo pericolo nasca per ogni governo a qual ruina sovrasti alla civile societá poiché in questa quisa é apperta la via al communismo" (Hergenrötter. La Chiesa cattolica e lo stato cristiano, I, 382) [106]).

Признаніе въ наши дни западно-европейскими государствами международнаго коммунистическаго совѣтскаго сатанократическаго правительства законнымъ правительствомъ государства есть, конечно, уже и большее безстыдство, и

[106]) „Въ будущемъ не можетъ быть никакой твердости права. Говорятъ о принципѣ возстанія, которому постыдно служитъ субальпинское правительство; изъ этого легко видѣть, какая постоянная опасность является для всякаго правительства, какое разрушеніе угрожаетъ гражданскому обществу, ибо такимъ способомъ открытъ путь коммунизму".

болѣе угрожающій симптомъ по пути выполненія пророчества Папы Пія IX для Западной Европы, чѣмъ невмѣшательство ихъ въ споръ между Ватиканомъ и Итальянскимъ правительствомъ о Римской области.

Пальмеръ о неизбѣжномъ разрушеніи русскаго царства въ результатѣ отступленія отъ православныхъ принциповъ строительства.

И въ другомъ мѣстѣ Пальмеръ спрашиваетъ: „What Russian after this (осужденіе Константинопольскимъ Патріархомъ дѣйствій Аѳинскаго правительства въ 1850 г.) can say a word to defend or to palliate the usurpation which has been sèt up in nis country? His ownt church has shut his mouth (I, IX). But will the Russian government, hen go back? Alas no! Governments which have once moved towards apostasy do not easily go back; **they go on—to destruction**"[107]). И Христосъ говоритъ, что взявшій мечъ погибнетъ отъ меча. И **Пальмеръ** приводитъ примѣръ Генриха VIII и Елизаветы, взявшихъ въ плѣнъ Церковь, поднявшихъ мечъ противъ Бога; они въ лицѣ своего потомства погибли отъ своего народа, а сама корона остается въ плѣну и теперь, у менѣе способной части населенія, захватившей ея власть. „So too, has it been, and so will it yet be, we fear, in Russia. **There the Boyars and the tsars led the Church into captivity.** And they that did this have already been destroyed. Their very names and titles, their posterity, and all the institutions connected with them, have disappeared from the face of the earth. Moscow itself has been burned and rebuild; the name of Moscow is now forgotten; everething even the capital, has been changed. And for what remains, or has grown up instead, since the government that now is retains its captivity, and still holds the sword drawn against God, **it is probable that the same jugments will fall upon it also. As it trampled under foot that order, which is the salt of the earth** (however true it may be that the salt had lost its savour), **so it will itself probably, will trambled under foot by swine, which it has itself blindly reared and multiplied**" [108]).

И его сочиненіе есть описаніе постепеннаго отпаденія

[107]) „Могутъ ли русскіе сказать послѣ этого слово, чтобы защищать или оправдывать узурпацію, которая совершена въ ихъ странѣ? Ихъ собственная Церковь замкнула свои уста. Но можетъ правительство русское захочетъ пойти назадъ? Увы, нѣтъ! Правительства, разъ совершившія апостасію, не легко идутъ обратно; они идутъ къ разрушенію".

[108]) „Такъ было, и такъ будетъ, опасаемся, въ Россіи. Тамъ бояре и цари поработили Церковь. И тѣ, которые это сдѣлали, уже погибли. Самые ихъ имена и титулы, ихъ потомство и всѣ учрежденія, связанныя съ ними, исчезли съ лица земли. Сама Москва была сожжена и вновь построена; имя Москвы теперь забыто; все, даже столица, измѣнено. Что касается того, что осталось, то, такъ какъ правительство современное держитъ въ рабствѣ своихъ плѣнниковъ и продолжаетъ держать мечъ поднятымъ противъ Бога, то, вѣроятно, и оно подвергнется той-же судьбѣ. Такъ какъ оно попрало ногами тотъ чинъ, который есть соль земли (однако, вѣрно то, что, можетъ, эта соль потеря-

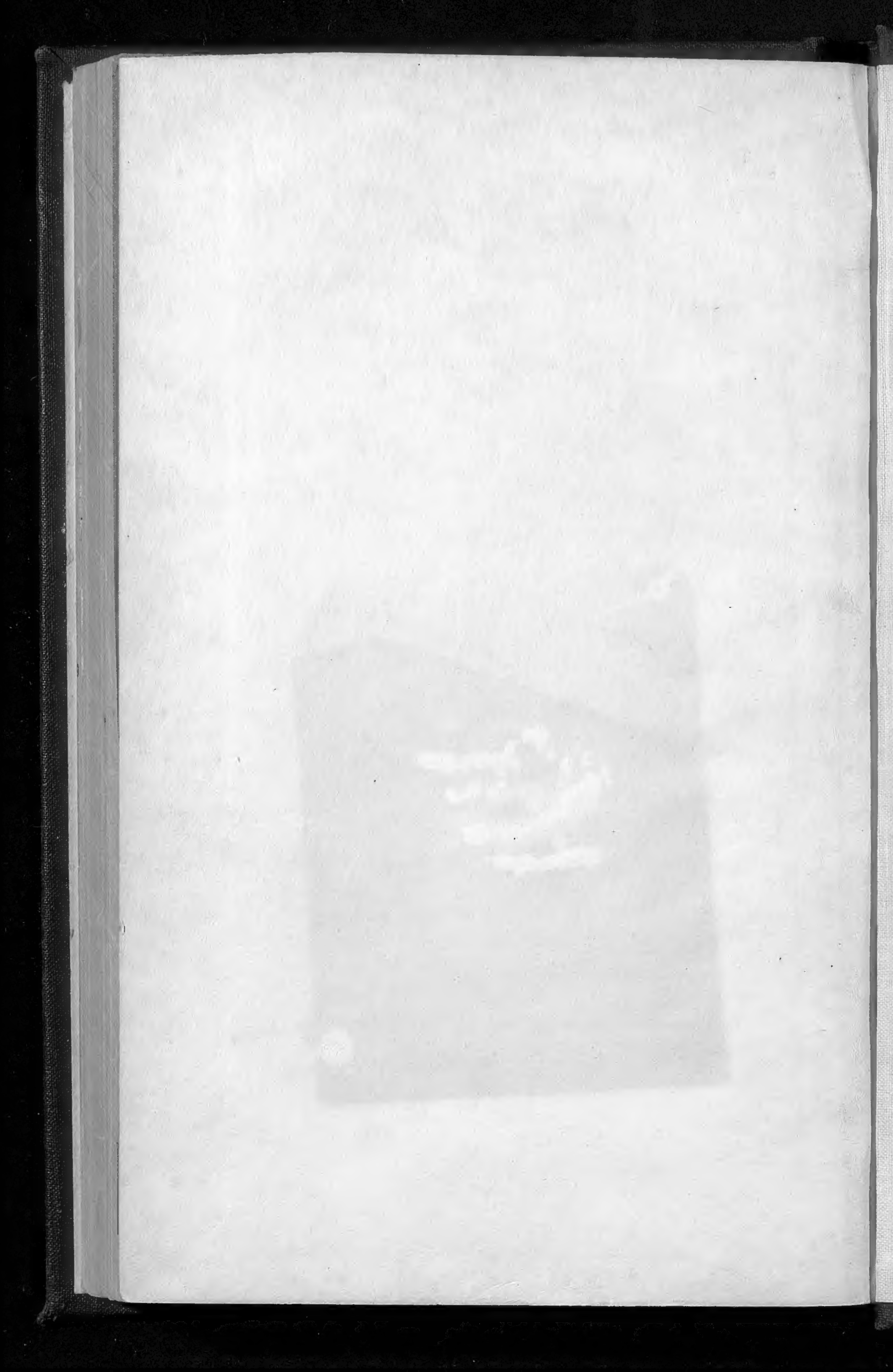
Русской Церкви подъ государственное верховенство, начавшееся и не съ начала исторіи, и не съ Петра I, а со времени бояръ Царя Алексѣя Михайловича, которымъ Патріархъ Никонъ оказалъ величайшее сопротивленіе. Онъ палъ, но все, что имъ сказано и сдѣлано въ этой борьбѣ, есть тотъ путь, выходъ на который есть спасеніе и Россіи, и русскаго Православія. Это—путь симфоніи властей, въ которой государство добровольно признаетъ своимъ долгомъ воцерковленіе и связываетъ себя съ Церковью узами по образцу соединенія несліяннаго, неизмѣннаго, нераздѣльнаго и непреложнаго, выражаясь метафорически. Прообразомъ этой симфоніи въ Ветхомъ Завѣтѣ являются двѣ мѣдныя колонны, поддерживающія портикъ храма (3 Цар. VII, 15 и Іереміи 52, 21), два золотыхъ херувима, покрывающіе своими крыльями двѣ стороны Ковчега Откровенія и смотрящіе другъ на друга, съ лицомъ, обращеннымъ къ Ковчегу (Исх. 25, 20). Обѣ власти связаны, несмотря на ихъ различіе, ибо онѣ—два канала, ведущіе къ одной цѣли —славѣ Божіей и счастью человѣчества; по нимъ изливаются на человѣчество дары Божественной благодати для распространенія мира и порядка, какъ необходимыя условія человѣческаго общежитія и для примиренія человѣка съ Богомъ, для дарованія того мира, о которомъ говорилъ Христосъ: миръ дому сему (Матѳ. X, 12), того мира, о которомъ говорилъ Онъ ученикамъ (Іоанн. 14, 27): „Миръ оставляю вамъ, миръ Мой даю вамъ; не такъ, какъ міръ даетъ, Я даю вамъ“. Этотъ миръ и можетъ дать только Христосъ и Его Церковь, указывающая людямъ и обществамъ людей высшее назначеніе ихъ въ этой жизни, призывая ихъ добровольно пріобщаться къ высшимъ потустороннимъ цѣлямъ и въ индивидуальной жизни, и въ общественномъ строительствѣ. Этотъ призывъ относится къ государству, какъ къ союзу, независимому отъ Церкви и по роду своихъ дѣйствій и по происхожденію. Церковь существовала три вѣка безъ поддержки государства, вѣрнѣе при гоненіи, и побѣдила его, и этимъ однимъ доказала свою самостоятельность и возможность существовать ей помимо государства; царство истины не зависитъ отъ царскаго скипетра, но царскій скипетръ не имѣетъ опоры безъ нея, ибо она даетъ ему и авторитетъ и освященіе. Подъ импульсомъ этого и свѣтская власть протянула руку Церкви не только для примиренія съ ней, но и для соединенія своихъ цѣлей—управленія міромъ, сообразуясь съ Божественной волей, призывающей къ миру съ Богомъ, о которомъ возвѣщали ангелы: Слава въ вышнихъ Богу, и на земли миръ въ человѣцѣхъ благоволеніе...

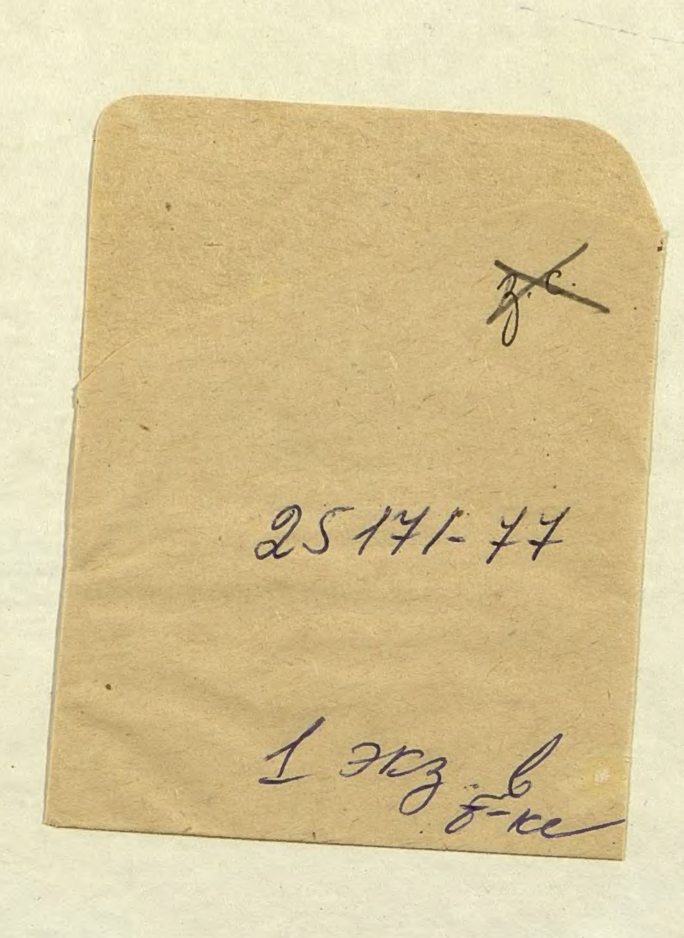
Симфонія властей, какъ путь возрожденія Россіи.

(КОНЕЦЪ 1-ой ЧАСТИ).

ла свой вкусъ), то, вѣроятно, и оно будетъ попрано подъ ноги свиньями, тѣми свиньями, которыхъ оно само въ слѣпотѣ воспитывало и множило“.







25171-77
1 экз. в б-ке